0

٢١٤ر٠٨
م

حاشية الخيالي على العقائد النسفية ، تأليف الخيالي ، أحمد بن موسى -٨٦٢هـ. بخط حسن بن فيض الله الملطي سنة ١٢٦٣هـ.

١١٣ ص ١٥ س ٢١×١٥ر٥سم

٦٥٩٧
١

نسخة جيدة ، ضمن مجموع (ص ١-١١٣) ، خطها تعليق م حسن ، طبع .

الاعلام ١: ٢٤٧ مخطوطات الجامعة ٥: ٥٢

١- أصول الدين أ- المؤلف ب- الناسخ ج- تاريخ النسخ د- حاشية الخيالي على شرح العقائد النسفية .

٢١٤ر٠٨
م

شرح العقائد النسفية ، تأليف السعد التفتازاني ، مسعود بن عمر -٧٩٣هـ. بخط حسن بن فيض الله الملطي المشهور بقاوقجي زاده سنة ١٢٦٣هـ.

١٦٤ ص ١٥ س ٢١×١٥ر٥سم

٦٥٩٧
٢

نسخة جيدة ، ضمن مجموع (ص ١١٧-٢٨٠) ، خطها تعليق م حسن ، طبع .

بغية الوعاة : ٣٩١ مخطوطات الجامعة ٥: ١٣١

١- أصول الدين أ- المؤلف ب- الناسخ ج- تاريخ النسخ .

١٢٧ والعبد سعيد حرره لابن بقية الحنفي

زيد وعمرو بكر اليه بن بلده بوسنه ساكنلر

بیت خیالی

کتاب فیه افکار المعالی وانظار الاهالی والمآلی
لذی فضل بلیغ فی الدرایات جد المرحوم مولینا خیالی
بحق المصطفی فی الرسالة جزاه الله خیرا فی المآلی
کتاب فیه انوار المعانی واسرار البیانی فی المقالی
رموز فی معانیه کنوز فلا یدریه الا ذو المعالی

تمت

خیالینک خیالینی خیال اتمز ملا رسلر
خیالیده خیال اتمز خیالینک خیالینی

خیالیه ندن در لر خیالی
خیالینه اولمک ایدر خیالی

عندلیبا بر گل زیبا بولنمز خارسز
ماحصل گنج مراده یتمک اولمز مارسز
گلشن قدره شرصله اول غنچه گلبونجه
سنبل خم اولور شیکه کاکل بوکولنجه

بسم الله الرحمن الرحيم وبه

الحمد لمستأهله والصلوة على سيد رسله وعلى آله واصحابه موضح سبله

قال الشارح المحرر عامله الله بلطفه الخطير بعد ما يتمم بالتسمية

الحمد لله اقول في تعقيب التسمية بالتحميد اقتداء باسلوب الكتاب

المجيد وعمل بما شاع بل وقع عليه الاجماع وامتثال بحديثي الابتداء

وما يتوهم من تعارضهما مدفوع اما بحمل الابتداء على العرفي الى

الممتد او بحمل احدهما على الحقيقي والآخر على الاضافي كما هو المشهور

ولك ان تجعل الباء في الحديثين للاستعانة ولا شك ان الاستعانة

بشيء لا ينافي الاستعانة بآخر او للملابسة ولا يخفى ان الملابسة

تعم وقوع الابتداء بالشيء على وجه الجزئية وبذكره قبل الابتداء

بلا فصل فيجوز ان يجعل احدهما جزاء وبذكر الآخر قبله بدون

فصل فيكون آن الابتداء آن التلبس بهما اقول المتوحد

بجلال ذاته اقول الظاهر ان الباء صلة التوحد يقال توحد

برأيه اي تفرد به واستقل فمعنى التوحد بجلال الذات عدم شركة

الغير في جلال الذات او الذات الجليلة على نهج حصول الصورة

الصورة ويحتمل ان يكون للملابسة فح صيغة التفعل اما للصيرورة

بدون صنع كقولهم تحجر الطين اي صار حجرا بلا عمل ومدخل من

الغير ومنه التكون والتوحد واما للتكلف ولما استحال

في شأنه تعالى حمل على الكمال كما قيل في المتكبر ونحوه فمعنى المتوحد

بجلال الذات الاتصاف بالوحدة الذاتية او الكاملة مع

ملابسة جلال الذات قوله بساطع حجج اقول الاولى كون الضمير

لله تعالى ليفيد ان آية نبينا عليه السلام اعظم من آيات سائر الا

الانبياء ويجوز ان يكون لمحمد عم فساطع حجج من قبيل اضافة

ثياب كسوة وبعد فان هذه الفاء اما على توهم اما او على

تقديرها في نظم الكلام بطريق تعويض الواو عنها بعد الحذف

على انه لا منع من اجتماع الواو مع اما كما وقع في عبارة المفتاح

في اواخر فن البيان قوله واساس قواعد عقايد الاسلام القواعد

جمع قاعدة وهي الاساس واساس العقايد الاسلامية هو

الكتاب والسنة لان العقايد يجب ان يستفاد من الشرع ليعتقد

وهما يتوقفان على المسائل الكلامية ففي هذه القرينة ترقي في المدح

لشمول الاولى الكتاب والسنة بخلاف الثانية ويمكن ان يقال
اساس العقايد ادلتها التفصيلية وهي يتوقف على هذا العلم
بناء على ان مباحث النظر والدليل جزء منه على ما هو المختار
قوله هو علم التوحيد والصفات اي علم يعرف فيه ذلك فالمراد
هو المعنى الاضافي ويمكن ان يراد المعنى اللقبي فنسبة الوسم الى الكلام
لكونه اشهر قوله المجتلى عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام اشارة
الى فائدة من فوائده والغيهب ما اشتد سواده فيرجحان الشك
على الوهم اضاف الغيهب اليه والظلمة المطلقة الى الوهم قوله
نجم الملة والدين هما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار
فان الشريعة من حيث انها تطلب بها دين ومن حيث انها تملى
وتكتب ملة والاملال بمعنى الاملاء وقيل من حيث انها تجمع
عليها ملة قوله في دار السلام اي الجنة سميت بها لسلامة
اهلها عن كل الم ولان خزنة الجنة تقول لاهلها سلام عليكم
طبتم فادخلوها خالدين ولان السلام من اسماء الله تعالى فاضيف
اليه تشريفا ومعنى هذا الاسم هو الذي منه السلامة فوجه تخصيص

تخصيص هذا الاسم ظاهر قوله طاويا كشح المقال الكشح الجنب
وطي الكشح كناية عن الاحتراز قوله الاطناب والاخلال
بالجر مجموعهما بدل من الطرفين او بيان لهما ولما تعدد المتبوع
معنى اجرى الاعراب على كل منهما ويجوز رفعهما على انهما
خبر مبتدا محذوف قوله وهو حسبي ونعم الوكيل ذكر الشارح
في بعض كتبه هذا العطف بان الجملة الثانية انشائية فلا تعطف
على الاولى الاخبارية وكذا على حسبي باعتبار تضمنه معنى يحسبني
لانه خبر ايضا ويرد عليه ان المراد بالجملة الاولى انشاء التوكل
لا الاخبار عنه تعالى بانه كاف وهو ظ وايضا يجوز ان يعتبر
عطف القصة على القصة بدون ملاحظة الاخبارية والانشائية
ورده بعض الفضلاء ايضا بانه يجوز ان يقدر مبتدا في
المعطوف بقرينة المعطوف عليه اي وهو نعم الوكيل فيكون اخبارية
كالاولى ثم قال وايضا يجوز عطف الانشاء على الاخبار
فيما له محل من الاعراب ويدل عليه قطعا قوله تعالى قالوا حسبنا
الله ونعم الوكيل لان هذه الواو من الحكاية لا من المحكي اذ لا محل

للعطف فيه الا بتاويل بعيد لا يلتفت اليه وهو ان يقال تقديره
وقلنا نعم الوكيل وليس هذا مختصا بما بعد القول لحسن قولنا
زيد ابوه عالم وما اجهله ويرد انه يحتمل ان يكون الواو في الاية
من المحكي بتقدير المبتداء في المعطوف او عطفه على الخبر المقدم
ثم ان حسن المثال المذكور بدون التقدير مم وبعد تقدير المبتدأ
في المعطوف يكون اخبارا كالمعطوف عليه **قوله** اعلم ان
الاحكام الشرعية للحكم معان ثلثة نسبة امر الى آخر ايجابا او سلبا
وادراك وقوع النسبة اولا وقوعها وخطاب الله تعالى المتعلق
بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير كالوجوب والاباحة
ونحوهما وهذا الاخير غير مراد ههنا لانه وان عم الفعل الاعتقاد
لكن يلزم انحصار الكلام في العلم بالوجوب واخواته وا
ستدراك قيد الشرعية اللهم الا ان يحمل على التجريد في الاول
او التاكيد في الثاني او يجعل التعريف للحكم الشرعي فالمراد اما
المعنى الاول ووجه او الثاني فح يجعل العلم ان عبارة عن الملكة
او الملكة وعلى التقديرين معنى الشرعية ما يوخذ من الشرع لا ما يتوقف

لا ما يتوقف عليه وجوده تعالى ووحدته مثلا لا يتوقف على الشرع
لكن الاحكام الاعتقادية انما يعتبر بها اذا اخذت من الشرع
قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل ان اريد به مطلق التعلق فالامر
ظ وانما لم يعتبر التعلق بنفس العمل في الاولى لان تعلقها بالعمل
من حيث الكيفية وتعلق عامة الاحكام الثانية ليس كذلك وان
اريد به تعلق الاسناد بطرفيه او التصديق بالقضية فالمراد
بالاعتقاد المعتقدات مثل وجود الواجب ووحدته ح فيه اشارة
الى ان موضوع الفقه هو العمل وما يتوهم من ان موضوعه اعم من
العمل لان قولنا الوقت سبب وجوب الصلوة من مسائله وليس موضوعه
بعمل ولانهم عدوا الفرائض بابا من الفقه وموضوعه التركة ومتحقوها
ففيه ان ذلك القول راجع الى بيان حال العمل بتاويل ان يقال
الصلوة تجب بسبب الوقت كما ان قولهم النية في الوضوء مندوبة
في قوة قولنا ان الوضوء يندب فيه النية ثم انه ينبغي ان يكون
موضوع الفرائض قسمة التركة بين المستحقين كما اشار اليه من عرفه
بانه علم يبحث فيه عن كيفية قسمة تركة الميت بين الورثة لا التركة

ومستحبها على ما قيل وبالجملة فيعم موضوع الفقه مما لم يقل باحد
قوله وبالثانية علم التوحيد والصفات هذا من قبيل العطف على معمولي
عاملين مختلفين والمجرور مقدم قال في التلويح الاحكام الشرعية
النظرية تسمى اعتقادية واصلية ككون الاجماع حجة والايمان
واجبا وبه يظهر ان ليس العلم المتعلق بالثانية على الاطلاق علم
التوحيد لان حجية الاجماع من مسائل اصول الفقه والجواب ان هذه
المسئلة مشتركة بين الاصوليين والمغايرة بحسب جهة البحث بناء على
ان موضوع الكلام المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية
قوله اشهر مباحثه يشير الى ان له مباحث اخرى اما عند من يقول
بان موضوعه اعم من ذات الله فظ واما عند غيره فلان الصفة
المطلقة عندهم هي الصفة الذاتية الوجودية ولذا لم يعدوا مباحث
الاحوال والافعال والنبوة والامامة من مباحث الصفات
وان رجع الكل الى صفة ما على ان الامامة انما هي من الفقهيات
الا عند بعض الشيعة قوله وقد كانت الاوائل تمهيد لبيان شرف العلم
وغايته مع الاشارة الى دفع ما يقال من ان تدوين هذا العلم

العلم بدعة لم يكن في عهده عم ولا في عهد الصحابة والتابعين
ولو كان له شرف وعاقبة حميدة لما اهملوه قوله لصفاء عقايدهم
هذا مع ما عطف عليه متعلق بقوله مستغنين قدم عليه للاهتمام او
للاختصاص اي سبب استغنائهم هذه الامور لا ما توهم من
عدم الشرف والعاقبة الحميدة الا يرى انه لما ظهر الفتن في زمن
مالك رحمه الله دون في الفقه مع انه من التابعين قوله وسموا
ما يفيد معرفة الاحكام العملية ان قلت الفقه نفس معرفة الاحكام
لا ما يفيدها قلت المعرف ههنا هو المسائل المدلكة فان من طالعها
ووقف على ادلتها حصل له معرفة الاحكام عن ادلتها ولك ان
تقول الفقه هو علم الاحكام الكلية لا معرفة الجزئية فان علم وجوب
الصلوة مطلقا يفيد معرفة وجوب صلوة زيد وعمرو مثلا
وقد يقال التغاير الاعتباري كاف في الافادة كما يقال علم زيد
يفيد صفة كماله واما جعل المعرف بمعنى ملكة الاستنباط
او الاستحضار فسياق الكلام اعني قوله عن تدوين العلمين
وتمهيد القواعد وترتيب الابواب والفصول يأبى عنه

لكن يرد على اول الاجوبة لزوم فقاهة المقلد وليس بفقيه اجماعا
وغاية ما يقال في انه كما اجمع القوم على عدم فقاهة المقلد كذلك
اجمعوا على ان الفقه من العلوم المدونة والتوفيق بين هذين
الاجماعين انما يتأتى بان يجعل للفقه معنيان وعدم حصول
احدهما في المقلد لا ينافي حصول الاخر فيه **قوله** عن ادلتها متعلق
بالمعرفة وكونها عن الادلة مشعر بالاستدلال بملاحظة الى
الحيثية فان الحاصل من الدليل من حيث هو دليل لا يكون
الا استدلاليا فيخرج علم جبرائيل والرسول عم فانه بالحدس
لا بتجشم الاكتساب فان قلت للرسول عم اجتهادي ببعض
الاحكام فلا يخرج علمه بهذا القيد قلت تعريف الاحكام للا
للاستغراق فلا اشكال **قوله** ومعرفة احوال الادلة الظاهر انه
معطوف على معرفة الاحكام فيفيد مثل ما مر من الكلام وان الزم
العطف على الموصول يرتفع الاشكال وقس عليه قوله ومعرفة
الفوايد **قوله** كالمنطق للفلسفة عدد في المواقف كونه بازاء
المنطق وجها آخر مغايرا لكونه مورثا للقدرة على الكلام وجعلها

وجعلهما الشارح نظرا الى ان كونه بازاء المنطق باعتبار انه يفيد
قوة على الكلام كما ان المنطق يفيد قوة على النطق فيؤول الى كونه
مورثا للقدرة **قوله** فاطلق عليه هذا الاسم اي اولا ولو لم يفيد
به لصلاح اما قيد الاول في الاول او ذكر وجه التخصيص في الثاني في
لاشركة في كونه اول ما يجب حتى يختص للتميز واما احتمال تسمية الغير
به لغير هذا الوجه فقايم في سائر الوجوه ايضا مع انه لم يتعرض لوجه
التخصيص في غيره **قوله** هذا هو كلام القدماء اي ما يفيد معرفة
العقايد من غير خلط الفلسفيات هو كلام السلف والتسمية بالكلام
لما وقعت منهم ذكر وجه التسمية عقيب ذكر كلامهم **قوله** ويثبت المنزلة
بين المنزلتين اي الواسطة بين الايمان والكفر لا بين الجنة والنار
فان الفاسق مخلد في النار عندهم وقال بعض السلف الاعراف واسطة
بين الجنة والنار واهلها من استوى حسناته مع سيئاته على ما ورد في الحديث
الصحيح لكن مآلهم الى الجنة فلا يكون دار الخلد وقيل اهلها اطفال
المشركين وقيل الذين ماتوا زمان فترة من الرسل عم **قوله** قال الحسن
البصري قد اعتزل عنا ان قلت يجوز ان مرتكب ليس بمؤمن ولا كافر

عند الحسن فلا اعتزال عن مذهبه قلت الكافر ينصرف عند الاطلاق
الى المجاهر والمنافق كافر غير مجاهر فلا منزلة بين المنزلتين عنده
قوله لا يثاب ولا يعاقب لا يقال لا واسطة بين الجنة والنار عندهم
فعدم الثواب والعقاب في الجنة والنار ينافي كونهما دارى ثواب
وعقاب لانا نقول معنى كونهما دارى ثواب وعقاب انهما محل الثواب
والعقاب لا ان كل من دخلهما يثاب او يعاقب وكلام فهو بالنسبة الى
اهل الثواب والعقاب وهم المكلفون عندهم وقد نص المعتزلة
بان اطفال المشركين خدام اهل الجنة بلا ثواب فالمراد بقوله فادخل
الجنة دخولها مثابا بها ومستحقا لها كما يدل عليه السياق ولذا فرع
على الايمان والطاعة ونسب الدخول الى نفسه وقس عليه قوله فدخلت
النار قوله وكان الاصلح لك ان تموت صغيرا وذهب معتزلة البصرة
بصرة الى وجوب الاصلح في الدين بمعنى الانفع وقالوا تركه بخل وسفه
يجب تنزيه الله تعالى عن ذلك فالجبائي اعتبر في الانفع جانب علم
الله تعالى فاوجب ما علم الله تعالى منه الكفر نفعه وضره فلزمه ما لزمه
وبعضهم لم يعتبر ذلك وزعم ان من علم الله تعالى منه الكفر على تقدير

تقدير التكليف يجب تعريضه للثواب فلزمه ترك الواجب فيمن مات
صغيرا فذهب معتزلة بغداد الى وجوب الاصلح في الدين والدنيا
معا لكن بمعنى الاوفق في الحكمة والتدبير ولا يرد عليهم شيء قوله
فسموا اهل السنة والجماعة وهم الاشاعرة هذا هو المشهور في
ديار خراسان والعراق والشام واكثر الاقطار وفي ديار ما وراء
النهر اهل السنة والجماعة هم الماتريدية اصحاب ابي منصور الماتريدي
وماتريد قرية من قرى سمرقند وبين الطائفتين اختلاف في بعض
المسائل كمسئلة التكوين وغيرها قوله اهل الحق الظاهر ان المعنى
مجموع ما في الكتاب فالمراد باهل الحق اهل السنة وان خص بقوله حقايق
الاشياء ثابتة فالمراد اهل الحق في هذه المسئلة وهم ما عدى السوفسطائية
عن آخرهم ويحتمل ان يراد اهل الحق في جميع المسائل وهم اهل السنة
وتخصيصهم بالذكر اعتداد لهم فكانهم هم القائلون قوله وهو
الحكم المطابق للواقع قد يفتح الباء رعاية لاعتبار المطابقة من جانب
الواقع بملاحظة الجنبية لكن لا يلايم قوله واما الصدق آه وقوله
وقد يفرق آه قوله وقد شاع في الاقوال يشير الى ان الصدق

قد يطلق على غير الاقوال قال في حواشي المطالع يوصف بكل منهما
القول المطابق والعقد المطابق قوله تعتبر في الحق من جانب
الواقع اذ المنظور اولا في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف
بكونه حقا اي ثابتا محققا واما المنظور اولا في الاعتبار الثاني
فهو الحكم الذي يتصف بالمعنى الاصلي للصدق وهو الانباء عن
الشيء على ما هو عليه وهذا اولى مما قيل كمي الاعتبار الثاني ما
بالصدق تميزا قوله ومعنى حقيته مطابقة الواقع اياه فان
مفهوم قولنا مطابقة الواقع اياه وصف للحكم الا انه مركب
فلا يشتق منه له صفة كذا افاده الشارح في نظايره وبعض
الافاضل ههنا كلام طويل حاصله حمل مثله على التسامح في العبارة
بناء على ظهور المعنى فالمعنى ههنا كون الحكم بحيث يطابقه الوا
قع قوله ما به الشيء هو هو لا يقال هذا صادق على الفاعلية
لانا نقول الفاعل ما به الشيء موجود لا ما به الشيء ذلك الشيء
اذ الماهية ليست بجعل جاعل فان قلت الشيء بمعنى الموجود فيرد
الاشكال قلت بعد التسليم فرق بين ما به الموجود موجود وبين ما به

ما به الموجود ذلك الموجود والفاعل انما هو الاول وبه يظهر
ان الضمير في للشيء وقد يجعل احدهما للموصول فلا يتوهم الاشكال
بالفاعل لكن ينتقض ظاهر التعريف ح بالعرض اذ الضاحك
ما به الانسان ضاحك وجعل هو هو بمعنى الاتحاد في المفهوم
خلاف المتبادر والاصطلاح فلا يترتب مع ظهور الوجه
الصحيح هذا ولو قيل في التعريف ما به الشيء هو كان اخصر
قوله مما يمكن تصوره الانسان بدونه اي بالكنه واما تصوره
بالوجه فقد يمكن بدون الذاتي ايضا قيل عليه يستفاد منه ان
الذاتي ما لا يمكن تصور الشيء بدونه فيرد عليه اللوازم البينة
بالمعنى الاخص وجوابه بعد تسليم الاستفادة بطريق التعريف
ان المستلزم بتصور اللازم انما هو تصور الملزوم بطريق
الاحضار على ما نص عليه في حواشي المطالع فامكن تصوره
بدونه في الجملة بخلاف الذاتي وايضا زمان تصور اللازم
غير زمان تصور الملزوم فانفك في هذا الزمان بخلاف الذاتي
وهذا القدر يكفينا في هذا المقام وقيل ايضا ان اريد به

الامكان الخاص يلزم ان يجوز تصور الكنه بالعرض وهو باطل وان اريد
الامكان العام فهو حاصل في الذاتي ايضا وجوابه اختيار الاول ومنع
اللازمة اذ اللازم امكان تصور الكنه مع العرض لا به ولو سلم يعتبر الامكان
بالنسبة الى المقيد اعني تصور الانسان بدونه لا بالنسبة الى القيد اعني
كون تصوره بدونه وانتفاء المقيد قد يكون لعدم التصور على انه
تصور الكنه بالعرض غير ممتنع وان لم يطرد ويمكن اختيار الثاني
بان يراد الامكان العام من جانب الوجود اي ليس عدمه ضروريا
قوله وباعتبار تشخصه هوية المشهور ان الهوية نفس التشخص وقد
يطلق على الوجود الخارجي ايضا والشارح قد اطلقها على الماهية
باعتبار التشخص قوله فالحكم بثبوت حقايق الاشياء اه اورد لفا
ايذانا بانه ناش عما سبق والمنشأ مجموع امور ثلثة تعريف الحقيقة
وكون الشيء بمعنى الموجود وكون الثبوت بمعنى الوجود اذ لا لغوية
في قولك اعراض الاشياء ثابتة وحقايق المعدومات ثابتة وحقايق
الموجودات منصورة والقصر على البعض تقصير فلا تكن من القاصرين
قوله ربما يحتاج الى البيان اي قلما يحتاج الى بيان معناه فان اكثر

اكثر من سمعه يفهم منه ذلك المعنى كما في مثل واجب الوجود موجود والحاصل
ان اخذ هو ضوعه بحسب الاعتقاد مشهورا فيما بين الناس فهو مفيد بلا
حاجة الى بيان معناه اللهم الا بالنسبة الى بعض الاذهان القاصرة
ليس مثل قولنا الثابت ثابت هذا ناظر الى قوله وهذا الكلام مفيد
اي ليس مثل المثال الذي ذكره السائل فانه غير مفيد اذ قد اعتبر متحد
الموضوع والمحمول وقوله ولا مثل قولنا ابو النجم وشعري شعري ناظر
الى قوله ربما يحتاج الى البيان فان شعري شعري يحتاج البتة الى بيان
معناه لخفائه وهو ظ ولك ان تقول حقايق الاشياء ثابتة يحتاج الى
البيان لا بطريق التاويل والصرف عن الظاهر المتبادر لشهرة امر المراد
بخلاف شعري شعري فانه يحتاج الى التاويل وهو ان شعري الآن كشعري
فيما مضى او شعري هو الشعر المعروف بالبلاغة وهذا المعنى لا يحصل بجعل
الاضافة للعهد لان معنى العهد ارادة بعض اشعار المتكلم معينا وكم
بين المعنيين والمشهور ان المراد بالبيان بيان صدق الكلام ففيه
تاكيد كونه مفيدا ويرد عليه ان شعري شعري كذلك فاعلم ان الاشاعرة
لا ينكرون اطلاق الشيء على ما يعم الموجود والمعدوم مجازا فلو حمل

لفظ الاشياء على هذا المعنى المجازى لم يتوجه السؤال اصلا قوله من تصورها
والتصديق بها وباحوالها فاللام فى العلم لاستغراق الانواع بمعونة المقام
ثم ان الاستدلال على ثبوت الصانع وصفاته كما يحتاج الى العلم بالثبوت
يحتاج الى العلم بالاحوال من الحدوث والامكان ونحوهما فمن قدر
الثبوت وقال لا يتم غرض الاستدلال الا بتقدير الثبوت فقد غلط
غلطين قوله العلم بثبوتها بتقدير الثبوت المضاف فالضمير للحقايق
وقيل الضمير لثبوت الحقايق والتانيث باعتبار المضاف اليه قوله
للقطع بان لا علم بجميع الحقايق يرد عليه ان اريد عدم العلم بالجميع
تفصيلا فمسلم ولا يضرنا لانه غير مراد وان اريد به اجمالا فممنوع فان قولنا
حقايق الاشياء ثابتة يتضمن العلم الاجمالى بالجميع وقد سبق انه
المراد ما نعتقده حقايق الاشياء فيكون معلوما لنا البتة لا يقال
نحن نقيد العلم بكونه بالكنه لانا نقول لا دليل على هذا التقييد مع
ان تعميم الشارح ينافيه وكونكم فبطلان المقيد لا يوجب تقدير الثبوت
بل يجوز ان يترك القيد وقد يقال ايضا بثبوت الكل غير معلوم
وان اريد البعض فلا وجه للعدول عن الظاهر قوله والجواب ان

ان المراد الجنس يرد عليه ان ثبوت الجنس لا يلزم ان يكون فى ضمن ما
يشاهد من الاعيان والاعراض فلا يحصل التنبيه على وجودها كما مر وجوابه
ان المراد هو التنبيه على وجود جنس ما يشاهد فالكلام السابق على حذف
المضاف او نقول اذا ثبت بشىء من الاشياء فالاحق بالثبوت هو
هذه المشاهدات وكفى بهذا القدر تنبيها قوله وهم العنادية وسموا
بذلك لانهم يعاندون ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة امر ما الى آخر
فى نفس الامر ويقولون ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها معارض
تقاومها وتماثلها فى القوة والضعف وبه يظهر ان انكارهم لا يختص
بحقايق الموجودات فتخصيص انكارهم لها بالذكر جرى على وفق السابق
والاظهر ان يحمل الاشياء ههنا على المعنى الاعم قوله من ينكر ثبوتها اى تقررها
وهم يقولون مذهب كل قوم حق بالنسبة اليه فباطل بالنسبة الى خصمه
ويستدلون بان الصفراوى يجد السكر فى فمه مرا فدل على ان المعانى
تابعة للادراكات قوله ويزعم انه شاك هذا الزعم بمعنى القول الباطل
للاعتقاد الباطل اذ لا اعتقاد للشاك قوله ان لم يتحقق نفى الاشياء
فقد ثبت يرد عليه ان عدم ارتفاع النقيضين من جملة المحالات عندهم

فلا يلزم من عدم تحقق النفي الثبوت والصواب في الالزام ان يقتصر
على الشق الاخير ويقال انكم جزمتم بنفي الحقايق مطلقا وهذا النفي
من جملة تلك فثبت بعض ما نفيتم وقد ينوبهم ان انكارهم مقصور
على حقايق الموجودات ويوجه الالزام بان النفي حكم والحكم تصديق
والتصديق علم والعلم من الاعراض الموجودة في الخارج ويرد عليه
انه لا وجود للعلم في الخارج عند كثير من المتكلمين ولو ثبت
فبانظار دقيقة فكيف ينتهي الالزام لمنكري اجلى البديهيات على مثل
هذا الامر الخفي لا يقال ترديد الالزام في التحقق وهو بمعنى الوجود
لانا نقول ليس هنا بمعناه اذ عدم وجود النفي لا يستلزم وجود
الاشياء لجواز كون النفي الثابت في نفسه معدوما في الخارج قوله
انما يتم على العنادية عدم تمامها على اللاادرية ظاهر واما على العندية
ففيه تامل وقال في شرح المقاصد في كلام العندية والعنادية متفقون
حيث اعترفوا بحقيقة اثبات او نفي سيما اذا تمسكوا فيما ادعوا بشبهة
قوله قالوا الضروريات هذا دليل اللاادرية وحاصله انه لا وثوق
بالبيان ولا بالعيان فيتعين التوقف والشك وغرضهم من هذا التمسك

التشبث حصول الشك والتهمة لا اثبات امر او نفيه قوله قد يغلط
كثيرا اطلاق الغلط منهم بناء على زعم الناس ان قلت قد الداخلة
على المضارع للقلة فيناسب الكثرة قلت قد تستعار فتستعمل للتحقيق
ايضا على ان القلة بحسب الاضافة لا ينافي الكثرة في نفس قوله
لانتفاء اسباب الغلط ان قلت لعل هناك سببا عاما للغلط
عام فمن اين يجزم بانتفاء اسباب الغلط قلت بداهة العقل جازمة
بذلك في مثل ادراك حلاوة العسل والكلام على التحقيق لا الالزام
قوله ويمكن ان يعبر عنه اشارة الى ان المذكور من المذكر بالكسر
وهو ما يكون بالذات وانما لم يجعله من المضموم وهو ما يكون
بالغلبة وان صح ذكره في تعريف العلم لعمومه مثل الظن والجهل
حملا للفظ على الشايع المتبادر قوله فيشمل ادراك الحواس
لكن عده علما يخالف العرف واللغة فان البهايم ليست من اولي
العلم فيهما قوله لا يحتمل النقيض اي نقيض ذلك التميز كما هو
الظاهر والاحتمال متعلقه وانما وصف التميز به مجازا ثم التميز
في التصور الصورة ومتعلقه الماهية المتصورة وفي التصديق

الاثبات والنفي ومتعلقة الطرفان والعلم بهذا المعنى ينعم بانه
انما خلا عن الحكم بان لم يوجب اياه فتصور والا فتصديق قوله
بناء على عدم التقييد بالمعاني فان المعاني ما ليست من الاعيان
المحسوسة بالحس الظاهر فخرج الاحساسات لكن يرد عليهم انهم صرحوا
بان الجزئيات العينية تدرك علما كادراك عند الرؤية ومقتضى
التعريف ان لا تعلم تلك الجزئيات وغاية ما تكلف ان يقال مثل زيد اذا
اخذ على وجه جزئي فعين وعلى وجه كلي فمعنى ولا يدرك قبل الرؤية
الا على وجه كلي هذا والامر في ادراكه بعد الغيبة عن الحواس
مشكل قوله بناء على انها لا نقايض لها اي لتميزها الذي
هو الصورة فلا يرد عليه ان التصور غير التميز والمعتبر في العلم
عدم احتمال نقيض التميز فلا يصح البناء المذكور وفي ههنا
قيل المراد بالنقيض نقيض الصفة وقد يجاب بان عدم نقيض
التميز فرع عدم نقيض التصور فيصح البناء لكن لا يخفى ان
الفرعية مما لا ثبت له ان قلت كل متصور لا يحتمل غير صورته
الحاصلة فلو سلم ان للتصور نقيضا فمتعلقه لا يحتمل نقيضه

نقيضه فلا معنى للبناء على عدم النقيض قلت هذا انما هو
في المتصور بالكنه لا في المتصور بالوجه فانه لو فرض ان اللا
ضاحك بالفعل فلا شك ان الانسان المتصور باحدهما
يحتمل ان يتصور بالآخر على ان بناء شيء على شيء في الواقع لا
ينافي وجود معنى آخر له في التقدير قوله على ما زعموا فيه تضعيف
قولهم لانه يبطل كثيرا من قواعد المنطق مثل قولهم نقيض الشيء
وبين متباينان وعكس النقيض اخذ نقيض الموضوع محمولا و
بالعكس والتحقيق انه ان فسر النقيضان بالمتنافيين لذاتهما
لا يكون للتصور نقيض اذ لا تمانع بين التصورات بدون اعتبار
النسبة وان فسر بالمتنافيين لذاتهما كان له نقيض ومن ههنا
قيل نقيض كل شيء رفعه اي سواء كان رفعه في نفسه او رفع عن شيء
والاشهر هو الاول وقول المنطقيين محمول على المجاز وايضا
يلزم منه ان يكون جميع التصورات علما مع ان المطابقة شرط
في العلم وبعض التصورات غير مطابق كما اذا رأينا حجرا من بعيد
فحصل منه صورة انسان واجيب عن هذا بان تلك الصورة

صورة الانسان وتصور لرمطايها والخطا في الحكم بان هذه
الصورة لذلك المرئي هذا هو المشهور بين الجمهور ويرد عليه
انه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء من ذلك الوجه فالمتصور
في المثال المذكور هو الشبح والصورة الذهنية آلة لملاحظته
فتدبر فانه دقيق قوله فانه لذاته اي ذاته كاف في حصول علمه
وتعلقه بالمعلومات بلا حاجة الى شيء يفضي الى العلم وتعلقه
قوله قلنا هذا كاعادة الشيخ آه حاصله اختيار الشق الاخير
وبيان وجه الحصر قوله عن تدقيقات الفلاسفة اي فيما لا يفتقر
اليه فان ادراكهم لا تضييع اوقاتهم فيما لا يعنيهم قوله لما
وجدوا بعض الادراكات يعني ان الحس نظر هو وعمومه
يستحق ان يعد احد اسباب العلم للانسان فقوله سواء كانت
اشارة الى عمومه قوله فلا يتم دلائلها فانها مبنية على ان
النفس لا يدرك الجزئيات المادية بالذات وعلى ان
الواحد لا يكون مبدأ لاثنين والكل بط في الكلام قوله
تتلاقيان فيه اشارة الى انهما لا يتقاطعان على هيئة الصليب

الصليب بل يتصل العصب الايمن بالايسر ثم ينفذ الايمن الى العين
اليمنى والايسر الى اليسرى قوله والحركات لا يقال الحركات من الاعراض
النسبية فكيف تدرك بالحس لانا نقول الحركة من الموجودات
الخارجية بالاتفاق ولزوم النسبة لها لا ينافي ادراكها بالحس
وما يقال ان الحس اذا شاهد الجسم في مكانين ادرك الفصل منه
الكونين وهو الحركة واللمس لا يدركه في مكان فلا يدرك الحركة
فليس بشيء لانه ادرك الشيء بواسطة احساس الآخر ومثله
لا يعد محسوسا والا يلزم ان يكون العمى محسوسا لتأدية الاحساس
بشكل الاعمى الى ادراك عماه قوله لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة
الاخرى اشارة الى ان تقديم قوله بكل حاسة على متعلقه اعني
قوله توقف للاختصاص قوله فان الخبر كلام اي مركب تام فلا
نقض بمثل زيد الفاضل قوله بمعنى الاخبار عن الشيء على ما هو
به اي على وجه ذلك الشيء ملتبس بذلك الوجه والمراد بالشيء
اما النسبة وهو الاوفق للمعنى في كلمة ما عبارة عن الاثبات
والنفي واما الموضوع وهو الاوفق للفظ فان الخبر عنه هو

الموضوع ويقال اخبرت عن زيد فعبارة عن ثبوت المحمول او انتفائه
والشارح اختار الاول في شرح المفتاح واليه يشير قوله ههنا اي الا
علام بنسبة قوله لا يتصور تواطؤهم فيه اشارة الى ان منشأ عدم
التجويز كثرتهم فلا نقض بحكم قوم لا يجوز العقل كذبهم بقرينة
خارجية قوله ومصداقه هي ما يصدقه ويدل على بلوغه حد التواتر
يعني انه لا يشترط فيه عدد معين مثل خمسة او اثني عشر او عشرين
او اربعين او سبعين على ما قيل بل ضابطه وقوع العلم من غير
شبهة فقيل عليه العلم مستفاد من التواتر فاثبات التواتر به دور
واجيب بان نفس التواتر سبب نفس العلم والعلم بالعلم سبب
العلم بالتواتر وهكذا كل حال كل معلول ظ مع العلة الخفية مثل
الصانع مع العالم فان قلت العلم من غير شبهة معلول اعم فلا
يدل على العلة الخاصة قلت عدم الدلالة عند ما لم يعلم انتفاء
سائر العلل فتأمل قوله واما خبر النصارى وقع في التلويح بدل
النصارى لفظ اليهود فتوهم منه ان الخبر بمعنى الاخبار وا
ضافته الى المفعول فاحتيج الى تحمل تقديره قوله واليهود لكن

بعض النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل كما اشير اليه في الكشاف
فلا حاجة الى التحمل قوله فتواتره مم بل لم يبلغ اصل المخبرين بقتله
حد التواتر وعرق اليهود قد انقطع في زمن بخت نصر وبالجملة
تخلف العلم دليل العدم قوله ربما يكون مع الاجتماع فيه اشارة
الى عدم الكلية لكنه يكفي في الجواب والتحقيق ان اجتماع الا
سباب يقتضي قوة المسبب والخبر سبب للاعتقاد واما وهم الكذب
فلا مدخل للخبر فيه ولذا قيل مدلول الخبر هو الصدق والكذب احتمال
عقلي قوله الرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام
ولو بالنسبة الى قوم آخرين وهو بهذا المعنى يساوي النبي عم
لكن يظهر على ان النبي عم اعم ويؤيده قوله تعالى وما ارسلنا
من قبلك من رسول ولا نبي وقد دل الحديث على ان عدد الا
نبياء ازيد من عدد الرسول فاشترط بعضهم في الرسل الكتاب
واعترض عليه بان الرسل ثلثمائة وثلثة عشر والكتب مائة واربعة
فلا يصح الاشتراط اللهم الا ان يكتفى بالكون معه ولا يشترط
النزول عليه ويمكن ان يقال يحتمل ان ينكر نزول الكتب كما في

كما في الفاتحة وتخفيض بعض الصحف ببعض الانبياء كما في الروايات
على تقدير صحتها المنزول عليه اولا واشترط بعضهم فيه الشرع الجديد
ورده المولى الاستاد بان اسماعيل من الرسل ولا شرع جديد له
كما صرح به القاضي ولعل الشارح اختار ههنا المساواة بين الحصر
الصادق في نوعيه ويمكن ان يخص ويعتبر الحصر بالنسبة الى هذه
الامة قوله امر خارق للعادة اه قيل عليه مدخل فيه سحر المتنبي
واجيب بانه تعالى لا يخلق الخارق في يد الكاذب بحكم العادة والا
نقض بالفرضيات وايضا اظهار الشيء فرع وجوده والحق ان
السحر ليس من الخوارق وان اطبق القوم عليه لانه مما يترتب على
اسباب كلها باثرها احد بخلق الله تعالى عقيبها البتة فيكون
من ترتيب الامور على اسبابها كالاكل بعد شرب السقونيات
الا يرى ان شفاء المرض بالدعاء خارق وبالادوية الطبيعية
غير خارق ان قلت كرامة الولي معجزة لنبيه ولا يقصد به الا اظهاره
وان لزم قلت القوم قد عدوا الارهاصات والكرامات من المعجزات
على سبيل التشبيه والتغليب لا على المعجزات حقيقة قوله لا يمكن التوصل

التوصل بهذا الامكان هو الامكان الخاص فمعنى التعريف ان
الدليل ما لا ضرورة في طرفي التوصل اي يجوز ان يتوصل وان لا
يتوصل ولكن ان نأخذ امكانا عاما من جانب الوجود اي لا ضرورة
في عدم التوصل قوله يستلزم لذاته اه لم يقل لذاتها اشارة الى
دخل التصورة في الاستلزام فان قلت التعريف يعم المعقول
والملفوظ مع ان تلفظ الدليل لا يستلزم المدلول قلت بل يستلزمه
بناء على ان التلفظ يستلزم التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع
هذا في القول الاول واما القول الاخير فيختص بالمعقول اذ لا
يحسب تلفظ المدلول قوله هو العالم هذا الحصر مبني على ان المراد
بالنظر فيه النظر في احواله فقط لا ما يعمه والنظر في نفسه حتى يلزم
كون المقدمات دليلا لكن لا يخفى ان خلاف الظاهر والاصطلاح
كانهم يسمون الدليل الى المطلوب وغيره قوله هو الذي يلزم من
العلم به العلم اه المراد بالعلم التصديق بقرينة ان التعريف للدليل
فيخرج الحد بالنسبة الى المحدود والملزوم بالنسبة الى اللازم
ويلزم من آخر كونه تابعا وحاصلا منه كما هو مقتضى كلمة من فانه

وقوعية اللازم للشيء والملازم من الشيء فيجيء القضية الواحدة المستلزمة
لقضية اخرى بديهية او كسبية لكن يرد عليه ما عدى الشكل الاول
لعدم اللزوم بين علم المقدمات على هيئة غير الشكل الاول وبين علم
النتيجة لا بينا وهو ظ ولا غير بين لان معناه خفاء اللزوم والخفاء
بعد الوجوه وايضا يرد عليه المقدمات التي تحدث منها النتيجة وهي
بعينها واردة على التعريف الثاني اللهم الا ان يراد بالاستلزام واللزوم
ما يكون بطريق النظر بقرينة ان التعريف للدليل قوله فيما كان اوفق
لكن يمكن تطبيقه على الاول فان العلم بالعالم من حيث حدوثه
يستلزم العلم بالصانع ولا يذهب عليك ان هذا شامل للمقدمات
بخلاف الاول على ما اخذه الشارح والعام لا يوافق الخاص في باب
التعريف وتخصيصه مثل الاول خروج عن مذاق الكلام والتعميم
تعميم الاول قوله تصديقا يريد ان الخارج الدال على الصدق
هو الذي قصد به التصديق واما ما يظهر على يد مدعي الالوهية
من الخوارق فليس بتصديق له لان كذبه معلوم بالادلة القطعية
فهو استدراج له وابتلاء لغيره ان كان صادقا فيما اتى به من الاحكام

الاحكام اذ لو جاز كذبه في ذلك عقلا لبطل دلالة المعجزة هذا
هذا في الامور التبليغية واما في سائرها فالوجه في ايجابه للعلم
بها هو انه ثبت بالادلة القطعية عصمته عن الذنوب فلا يكون
كاذبا قوله فلتوقفه على الاستدلال قيل اذا تصور المعجزة بالرسالة
لم يحتج الى ترتيب هذا النظر واجيب بان تصور المعجز موقوف على
الاستدلال فيتوقف جزءه ايضا بالواسطة والكل غلط لان تصور
المعجز بالرسالة لا يجعل صدق المعجز بديهيا لكن الكلام في صدق
الجزء الملحوظ من حيث ذاته ونظيره ان ثبوت الحدوث للعالم الملحوظ
من حيث ذاته نظري ومن حيث عنوان المتغير بديهي فتامل قوله
اي عدم احتمال النقيض هذا المعنى يعم الثبات فيلغو ذكره اللهم
الا ان يراد عدم الاحتمال في نفس الامر وعند العالم في الحال
او في المآل او في ما فيه فالاولى ان يفسر التيقن بالجزم المطابق
قوله فهو علم بمعنى الاعتقاد اه ولا يخفى ان قوله يوجب العلم عندهم
الاستدلالي مغن عن هذا الكلام لان هذا هو معنى العلم عندهم
وايضا سائر العلوم النظرية كذلك فاوجه التخصيص بالذكر

والاوجب ان مراد المص بيان قربه من الضروريات في قوة اليقين
وكمال الثبات وكانه اشارة الى ما يقال ان الادلة النقلية مستندة
الى الوحي المفيد صح اليقين والتاييد الالهي المستلزم لكمال العرفان
المنزه عن شايبة الوهم بخلاف العقليات اذ العقل يعارضه
الوهم فلا يصفو اعتكدر قوله علم بالتواتر هذا مجرد فرض للتمثيل
والا فهذا الحديث مشهور لا متواتر قوله مع قطع النظر عن العقل
انما قطع النظر عنها لا عن الدلائل اذ الوحي في عين الخبر الصادق
سببا مستقلا استفادة معظم المعلومات الدينية منه والخبر المقرون
ليس كذلك وقد يوجه بان القرائن ينفك عن الخبر بخلاف الدلائل
وليس كذلك قوله في حكم المتواتر لانه كذلك في كونه خبر قوم يحكم
العقل بصدقهم لكنه بالقيد بينه في المتواتر وبالنظر في الاجماع و
وحاصل الجواب ان الحصر مبني على المسامحة لا على التحقيق قوله
قوة للنفس ان قلت هذا مناف لما مر في وجه الحصر من ان العقل
ليس آلة غير المدرك قلت وصف الشيء بما يسمى آلة واما حمل الغير
على المصطلح فبعيد قوله وقيل جوهر آه هذا هو النفس بعينها

بعينها والعرف واللغة على مغايرتهما فلذا قال قيل قوله سبب للعلم
ايضا عدم تقييده بالضروري او الاستدلالي ونحوهما اشارة
الى العموم فيه رد لفرق الحاجبي بناء على كثرة الاختلاف
هذا دليل بعض الفلاسفة لا التسمية على ما توهم اذ لا كثرة اختلاف
في العلوم المنتجة من الهندسيات والعدديات فهتناقض لان
هذا نسبة عدم المعلومية الى ذات الله تعالى وصفاته فيكون من قبيل
النظر في الالهيات لكن يرد عليه ان يقال هذه الطائفة انما تنفي
العلم لا الظن ولعلهم يدعون الظن في هذه المسئلة ايضا
فلا يكون فاسدا يرد عليه ان افادة الالزام لا ينافي الفساد
والحجج الالزامية شايعة في الكتب والقول بعدم افادتها تعول
اثبات النظر بالنظر اي اثبات افادة النظر بافادة النظر
وذلك لان القضية الكلية اعني قولنا كل نظر مفيد مشتمل على
احكام جزئياتها فاثبات الكلية بالنظر المخصوص اثبات
حكم ذلك المخصوص بنفسه وقد يقال معنى اثبات الحكم استفادة
العلم به فاللازم استفادة العلم بالحكم من نفس الحكم ولا خلل فيه

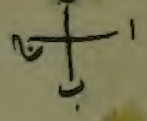
وقد زيف الشارح في شرح المقاصد ولم يلتفت اليه هاهنا قوله
وانه دوراي توقف الشيء على نفسه الذي هو حاصل الدور قوله
والنظري قد يثبت بنظر مخصوص حاصله ان ثبت الكلية تحقيقية
ضرورية ويجوز ان يكون الكلية نظرية والشخصية ضرورية اذا لم
تؤخذ بعنوان الكلية ليلزم نظرية المحمول فيها ايضا فاللازم
اثبات حكم هذا النظر من حيث انه نظر بحكمه من حيث خصوص
ذاته ولا خلل فيه هذا هو تحقيق الحق في هذا المقام فرع عنك
خرافات الاوهام قوله من غير احتياج الى فكر والاولى ان
يقول من غير احتياج الى التسبب لان ما هو ثابت باول التوجه
لا يحتاج الى مطلق التسبب وجعله تفسير الاول التوجه لا يلائم
تقرير الشارح كما ستعرفه قوله فهو ضروري كالعلم آه الظاهر
من عبارة المص وتقرير الشارح ان الضروري في مقابلة الاكتسابي
بمعنى الحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار ويرد عليه ان
المثال المذكور يتوقف على الالتفات المقدور وتصور الطرفين
المقدور وانه يلزم ان يكون حال بعض العلم الثابت بالعقل

بالعقل كالتجربيات والحدسيات مهملا فالاولى ما في بعض الشروح
من ان البداهة عدم توسط النظر لا اول التوجه والضروري
يقابل الكسبي والاستدلالي وهما مترادفان قوله ويفسر بما لا
يكون تحصيله آه كلمة ما عبارة عن العلم الحاصل بقرينة انه قسم
من اقسام العلم الحادث فلا يلزم كون العلم بحقيقة الواجب
ضروريا لكن يرد عليه ان بعضهم ادرج الحسيات في هذا الحد
التفسير لتوقفها على امور غير مقدورة لا نعلم ما هي ومتى حصلت
وكيف حصلت وكيف يدرجها الشارح في الكسبي القسيم له
وجوابه ان الشارح حمل التعريف على نفي دخل القدرة وذلك
البعض حمله على نفي استقلال القدرة ولكل وجهة هو موليها
قوله وقد يقال في مقابلة الاستدلالي آه يشير الى ان الكلام
في العلم التصديقي وانهما قسمان منه قوله فظهر انه لا تناقض
وجه التناقض ان جعل الضروري في مقابلة الكسبي وجعل
الحاصل بنظر العقل من الكسبي ثم قسم الى الضروري والا
ستدلالي فكان قسم الشيء قسما منه وحاصل الدفع ان القسيم

ما يقابل الاكتسابي والقسم ما يقابل الاستدلالي هذا وليت
شعري كيف يتخيل التناقض ابتداء وقد قرر ان العلم لا يكون الا
بالاسباب وصاحب البداية جعل الكسبي ما يكون بمباشرة الاسباب
ثم قسم مطلق الاسباب الى ثلثة اقسام ثم قسم ما هو مختص
بسبب خاص اعني نظر العقل الى الضروري والاستدلالي فليس
القسم الاسباب المباشرة حتى يكون الحاصل بنظر العقل حاصلا
بسبب مباشرة فيتناقض ولو سلم فيجوز ان يكون بين القسم
والاقسام عموم من وجه فيكون نظر العقل اعم من وجه من السبب
المباشرة والقسم هو الحاصل بالاعم فلا تناقض اصلا نعم
يرد على التقسيم الثاني منع الحصر بالحدسيات والتجربيات فيحتاج
الى جعل قوله من غير فكر تفسيرا للقول باول نظر فيكون الضروري
بمعنى الحاصل بدون فكر قوله حتى يرد به الاعتراض فيحتاج الى
دفعه بانه لم يتعلق بعده سببا مستقلا غرض صحيح ادرجوه
في العقل مثل الحدس والتجربة والوجدان قوله الا ان تخصص
الصحة بالذكر مما لا وجه له قبل الصحة ههنا بمعنى الثبوت

الثبوت قال الشارح صح عند الناس اي عند الاشعري ثبت وجوابه
انه خلاف الظاهر وفيه تجريد استدراك وايهام بخلاف المقصود
فكانه اراد كلمة كان غير مرضية ههنا فتامل قوله مما يعلم
به الصانع اشارة الى وجه التسمية وليس من التعريف كما هو
المشهور والا يلزم الاستدراك يقال عالم الاجسام
اشارة الى ان المراد ما سوى الله تعالى من الاجناس فزيد ليس
بعالم بل من العالم والى ان العالم اسم القدر المشترك بينها
فيطلق على كل منها وعلى كلها لا انه اسم للكل والا لما صح جمعه
قوله لكن بالنوع المشهور ان الصور النوعية العنصرية قد تحد
بالجنس حتى تجوز واحد وثلث نوع النار مثلا لكن يشكل ببقاء
صور الاستقسات الاربعة في امزجة المواليد القديمة بها
لنوع فكان الشارح مال الى هذا او اراد النوع الاضافي
قوله ومعنى قيامه اي قيام العين والممكن قيده بالاضافة
احترازا عن قيامه تعالى بذاته ثم لا يخفى ان هذا التعريف
يصدق على المركب من عين وعرض قائم به كالسرير والشهود

ان ليس بعين قوله هو وجوده في الموضوع اي ليس امرا آخر بل عين
وجوده في الموضوع وقيامه به وليس شيئا اذ يصح ان يقال وجد
في نفسه فقام بالجسم ولا يخفى ان امكان ثبوت شيء في نفسه غير
امكان ثبوته لغيره فكيف يتحد الثبوتان كذا في شرح المواقف
قوله اعني الطول والعرض والعمق بمعنى البعد المفروض اولا وثانيا



وثالثا قوله ليتحقق تقاطع الابعاد رد بان التقاطع يتحقق
باربعة بان يتألف اثنان بجنب احدهما ثالث يقوم عليه
رابع قوله راجعا الى الاصطلاح وان كان لفظيا راجعا
الى اللفظ واللغة كما وقع في المواقف قوله ولا فرضا اي
مطابقا للواقع والا فللعقل فرض كل شيء قوله عن ورود
المنع وان امكن دفعه بان المقصود حصر ما ثبت وجوده
لا ينافي احتمال جزء لا يدل الدليل على حدوثه ينافي غرض
المص وهو بيان حدوث العالم بجميع اجزائه وايضا وجود
جوهر مركب من جوهرين مجردين محتمل فلم يلتفت اليه
وحصر المركب في الجسم لانا نقول الغرض بيان حدوثه

حدوثه بجميع اجزائه المعلومة وعدم بيان حدوث المحتمل
لا ينافيه واحتمال المركب في المجرد كذلك فلا يذهب اليه احد
بخلاف نفس المجردات فان اكثر الناس قائلون بها فلهذا لم
يلتفت اليه قوله لخط بالفعل اي مستقيم لان اللازم هذا
وان كان مطلق الخط بالفعل ينافي الكرة الحقيقية
قوله وذلك انما يتصور في المتناهي يرد عليه ان العقل
جازم بان جميع مراتب الاعداد اكثر مما يعد العشرة منها
وكذا المتعلقات علمه تعالى اكثر من متعلقات قدرته قوله الوجه
الثاني حاصل هذا الوجه ان كل ممكن مقدور الله تعالى فله
ان يوجد الافراقات الممكنة ولو غير متناهية في كل مفترق
واحد جزء لا يتجزى اذ لو امكن افراقه مرة اخرى لزم قدرته
تعالى عليه فيدخل تحت الافراقات الموجودة فلم يكن ما
فرضناه مفترقا واحدا وان لم يكن افراقه يثبت المدعى
وعلى هذا التقرير لا يرد اعتراض الشارح قوله على ثبوت النقطة
ان قلت النقطة نهاية الخط فلا خط بالفعل في الكرة فلا نقطة

قلت تلك القضية مهملة لا كلية فان نهاية احد سطحي الجسم المخروطي
نقطة بلا خط وكذا المركز قوله ونفي حشر الاجساد لانه في الآخرة
فينافيه استمرار الاولى قوله المبني عليها دوام حركة السموات
ادلة دوامها المذكورة في الكتب الحكمية المتداولة غير مبنية على
اصل هندسي ولعل الشارح اطلع على دليل يبتني عليه قيل
هو من تمام التعريف وقيل لا اما خروجها بكلمة ما اذ هي عبارة
عن الممكن وكل ممكن محدث واما لانها غرض فلا يصح اخراجها
قوله والاظهر ان ما عدا الاكوان اه ذكر في شرح التجريد ان
الاعراض المحسوسة باحدى الحواس الخمس لا يحتاج الى اكثر
من جوهر واحد عند المتكلمين ولعل ما في الكتاب رأي الشارح
او مذهب بعض منهم قوله اما الاعراض فبعضها اه ولك ان
تستدل بما يجيء من عدم بقاء مطلق العرض لكن سلك خاص
للاشعري قوله يكون حادثا بالضرورة اذ القصد الى ايجاد الموجود
ممتنع بداهة واعترض بجواز ان يكون تقدم القصد الكامل
على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود في انه بحسب الذات

الذات لا بحسب الزمان فيجوز مقارنته للوجود زمانا والحال هو
القصد الى ايجاد الموجود بوجود قبله والمستند الى الواجب القديم
قديم اي مستمر ان قلت يجوز ان يستند بشروط متعاقبة لا الى نهاية
فلا يلزم قدمه قلت يبطله برهان التطبيق كما سيجيء نعم يرد عليه
ان يقال يجوز ان يشترط القديم المستند بامر عدمي كعدم حادث
مثلا وعند وجود ذلك الحادث زال المستند لزوال شرط لا لزوال
علة القديمة فان كان مسبوقا اه لو قيل فان كان مسبوقا يكون
آخر وفي حيز آخر فحركة والا فسكون فح لم يرد السؤال بان الحدوث
الحركة كونان يرد عليه ان ما حدث في مكان وانتقل الى آخر في الآن
الثالث لزم ان يكون كونه في الآن الثاني جزء من الحركة والسكون معا
فلا يتمايزان بالذات والحق ان الحركة كون اول في مكان الثاني
والسكون كون ثان في مكان الاول وهذا ظاهر عند تجدد الاكوان
بحسب الآنات واما على القول ببقائها ففيه ايضا اشكال وهو
جائز الزوال ان قلت جوازه لا يستلزم وقوعه فيجوز ان يوجد سكون مستمر
قلت جوازه يستلزم سبق العدم لان القدم ينافي العدم مطلقا وبه يتم الحق

لا دليل على انحصار الاعيان والاستدلال بان المجرد يشاركه
الباري فيمتاز عنه بقيد آخر فيلزم التركيب ليس بشيء اذ الاشتراك في العوارض
سيما السلبية لا يستلزم التركيب على انه يجوز ان يمتاز بتعيين عدمي
كما هو مذهب المتكلمين فلا يلزم التركيب لان ادلة وجود المجردات
غير تامة كذلك منها ما سبق انفا ومنها ما يقال ما لا دليل عليه يجب نفيه
والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وانه سفسطة ويجاب
عنه بان الدليل ملزوم للمدلول وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم
على ان عدم الدليل في نفس الامر مم وعدمه عندك لا يفيد وعدم حضور
الجبال الشاهقة معلوم بكلهم بالبداهة لا بانه لا دليل عليه حدوث
الاعراض اي حدوث سائر الاعراض فحدوث البعض دليل وحدوث الآخر
مدلول فلا يتصور تقدم المطلق يرد عليه ان المطلق كما يوجد في ضمن
كل جزئي له بداية فيأخذ من تلك الحيثية حكمه كذلك يوجد في ضمن جميع الجزئيات
التي لا بداية لها فيأخذ ايضا حكمها ولا استحالة في اتصاف المطلق بالمتقابلات
بحسب الحيثيات وايضا لو صح ما ذكره لزم ان لا يصفه نعيم الجنان بعدم التناهي
والاصوب ان يجاب بتناهي الجزئيات بناء على برهان التطبيق بشغله الجسم

الجسم خصه بالذكر لان الكلام في الاجسام والا فهو ما يشغله الجسم او الجوهر
اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم ان قلت الصفة وكذا المجموع
الذات والصفة مما يجوز وجوده وليس من جملة العالم قلت هذا لا يضر بالمافيه
من تسليم المدعى وكلامنا في الجائز الطبيعي لكن يرد ان يقال يجوز ان لا يكون
من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه فيصلح محدثا لذلك العالم ومبدأ
له وحمل الحدث على المحدث بالذات مما لا يساعده كلام الشارح ما يصلح
علما اي علامة ودليلا على وجود المبدأ له وشيء لا يدل على نفسه فلا يكون مبدأ
ومدلولا اذ لا يكون ح من العالم فيلزم التناقض وقريب من هذا ما يقال
الاول طريقة الحدوث والثاني طريقة الامكان ووجه الوجوب ظ
من غير افتقار الى ابطال التسلسل ابطال التسلسل اقامة دليل ينتج بطلانه
فالتمسك باحد ادلة بطلانه افتقار الى ابطاله فلا يرد ان الافتقار
غير الاستلزام وفي قوله ابطال التسلسل دون بطلانه اشارة الى ما قلنا
وليس كذلك لا يخفى عليك ان ثبوت الواجب يتم بمجرد خروج العلة
عن السلسلة واما الانقطاع فبضم مقدمات اخر وهي ان يقال ذلك الخروج
لا بد ان يكون علة للبعض وذلك البعض طرف للسلسلة والا يلزم كون

الواجب معلولا ودخول ما فرضناه خارجا فظهر ان امر الافتقار بالعكس
واعلم انه يمكن ان يستدل بهذا الدليل على بطلان الدور ايضا بان يقال مجموع
المتوقفين ممكن فعلته اما انفسهما او جزؤه وهما باطلان او خارج وهو علة للبعض
فينقطع التوقف عنده فلا دور وفي مشهور الادلة برهان التطبيق
البرهان السابق يبطل التسلسل في جانب العلل فقط وهي لا يكون الا مجتمعة
وهذا البرهان يعم جانبي العلل والمعلولات المجتمعة او المتعاقبة وبه يبطل
عدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة ايضا لانها مرتبة بحسب اضافتها
الى ازمنة حدوثها وما ذكره بعض الافاضل من انها قد يحدث جملة منها في
زمان واحد اقل او اكثر في اخر وقد يحدث احاد منها في ازمنة مترتبة فلا
تطبيق بمجرد ترتيب اجزاء الزمان فجوابه ان هذا انما يدفع تطبيق الفرد بالفرد
وهو غير لازم بل يكفي انطباق الاجزاء المرتبة ولو متعاقبة اذ كل جملة توجد
في زمان واحد متناهية تناهي الابدان الحادثة فيه التي هي شرط حدوث
النفوس فيما دخل تحت الوجود اي في الجملة ولو متعاقبة فيجري في مثل
الموكلات الفلكية فانه ينقطع بانقطاع الوهم فان الذهن لا يقدر
على ملاحظة غير المتناهي تفصيلا لا مجتمعا ولا متعاقبا فينقطع في حد ما البتة

البتة ولو سلم عدم الانقطاع فلا ضير ايضا لان كل ما يدخل تحت الوجود
الوهمي متعاقبا لا الى حد يكون متناهيا دائما ونظيره نعيم الجنان بهذا لكنه
يشكل بالنسبة الى علم الله الشامل لمراتب الاعداد الغير المتناهي داخلة تحت
علمه الشامل مفصلة ونسبة الانطباق بين الجملتين معلومة له تعالى كذلك
فتأمل فان الاولى اكثر من الثانية لان القدرة خاصة بالممكنات والعلم
عام يتعلق بالممتنعات ايضا وذلك لان معنى لا تناهي الاعداد توضيحه
ان التناهي وعدمه فرع الوجود ولو ذهنا وليس الموجود من الاعداد والمعلومات
والمقدورات الا قدرا متناهيا وما يقال انها غير متناهية معناه عدم الا
نتهاء الى حد لا مزيد عليه وخلاصته انها لو وجدت باسرها لكانت غير متناهية
يعني ان صانع العالم اه اشارة الى دفع توهم الاستدراك بناء على
ان الله تعالى علم للجزئي الحقيقي وهو لا يكون الا واحدا وحاصل الدفع ان
المراد الوحدة في صفة وجوب الوجود لا في الذات وهذا التوهم مع
دفعه آت في قوله تعالى قل هو الله احد فتأمل لو امكن البرهان اي صانعا
قادرا على الكمال بالفعل او بالارادة فلا يرد احتمال ان يكون احد
الواجبين صانعا وقادرا والاخر بخلافه فقوله في تقدير المدعى ولا يمكن

ان يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة محل تأمل الا ان
يقال مراده الوجوب على وجه التصنع والقدرة التامة او يقال المتعقل
وكذا الايجاب نقضا فلا يكون الموجب واجبا لكن يرد على هذا ان الواجب
موجب في صفاته والفرق بين ايجاب الصفة وايجاب غيرها مشكل وههنا
بحثان الاول النقض بانه لو فرض تعلق ارادة الله تعالى باعدام ما او جب
ذاته من صفاته فاما ان يحصل كل من مقتضى الارادة والذات وانه محال
او لا يحصل احدهما فيلزم العجز او تخلف المعلول عن علته التامة هذا خلف
الثاني الحل وهو ان عدم القدرة بناء على الامتناع بالغير لا ينافي
فانه تعالى لا يقدر على اعدام المعلول مع وجود علته التامة ولا شك
ان ارادة احد الالهين وجود شيء مثلا يحيل عدمه والجواب انا نفرض
التعلقين معا ولا يمكن في صورة النقض ولا يتم الحل ايضا اذ يكون
كل من التعلقين بالممكن الصرف اذ لا تضاد بين الارادتين اه اي
لا تدافع بين تعلقيهما بل التدافع بين المرادين ولم يرد بالتضاد معناه
الاصطلاحي لان الضدين يجوز ان يحصلا في محلين فلا حاجة الى نفيه
وايضا المانع من الاجتماع في محل لا ينحصر في التضاد فلا كفاية في نفيه

في نفيه اما ارادة الحدوث والامكان اي دليلهما اذ يلزم الاجتماع
وهو نقض يستحيل على الله تعالى بالاجماع القطعي ان قلت عدم حصول
المراد ان كان عجزا يلزم ان يقول المعتزلة بعجز الله تعالى لقولهم بان طاعة
الفاسق مراده ولا تحصل قلت العجز تخلف المراد عن المشية القطعية التي
يسمونها مشية قسر والجاء وهم لا يقولون بالتخلف عنها واما المشية
التفويضية فلا عجز في التخلف عنها مثل ان تقول لعبدك اريد منك كذا
ولا اجبرك وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع لجواز ان يوجد باحدهما
ابتداء وهذا الجواب مبني على ان الظاهر المتبادر عدم التكوين بالفعل
فمعنى قوله على انه اه يمكن ان لا يبنى على الظاهر بل يفصل ويمنع الملازمة
على تقدير اخر فتدبر قال في شرح المقاصد ان اريد بانتفاء عدم التكون
فتقديره ان يقال لو تعدد الاله لم يتكونا السماء والارض لان تكونهما
اما بمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما والكل باطل اما الاول
فلان من شان كمال القدرة واما الثاني فلامتناع توارد العلتين
المستقلتين واما الثالث فبرهان بلا مرجح ويرد عليه ان الترديد اما
على تقدير التمانع الفرضي فح يرد منع الملازمة لان وجودهما لا يستلزم

وقوع ذلك التقدير عقلا واما على الاطلاق فح يمكن اختيار الاول وكمال
القدرة فى نفسها لا ينافى تعلقها بحسب الارادة على وجه يكون للقدرة
الاخرى مدخل كما فى افعال العباد عند الاستاد وكذا يمكن اختيار
الثالث بان يريد احدهما الوجود بقدرة الآخر او يفوض بارادته تكوين
الامور الى الآخر ولا استحالة فيه والتحقيق فى هذا المقام انه ان حمل الاية
على نفى تعدد الصانع مطلقا فهى حجة اقناعية لكن الظاهر من الآية
نفى تعدد الصانع المؤثر فى السماء والارض حيث قال الله تعالى لو كان
فيهما آلهة الا الله لفسدتا اذ ليس المراد التمكن فيهما والحق ح ان الملازمة
قطعية اذ التوارد بطل فتأثيرهما اما على سبيل الاجتماع او التوزيع فيلزم
انعدام الكل او البعض عند عدم كون احدهما صانعا لانه جزء علة او علة
تامة فعدم العالم اى لا يوجد هذا المحسوس كلا او بعضا ويمكن ان توجه
الملازمة بحيث تكون قطعية على الاطلاق وهو ان يقال لو تعدد الواجب
لم يكن العالم ممكنا فضلا عن الوجود والا لامكن التمانع المستلزم للمحال
لان امكان التمانع لازم لمجموع الامرين من التعدد وامكان شئ من الاشياء
فاذا فرض التعدد يلزم ان لا يمكن شئ من الاشياء حتى لا يمكن التمانع

التمانع المستلزم للمحال ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان
لو اريد باللازم عدم التكون بالامكان مع وجود العلة التامة لتم الامر
لكنه بعيد فلا يفيد الا الدلالة اه فيلزم ان يكون كلا الانتفائين
الماضيين مقررين لكن تعلل الثانى بالاول بحسب الماضى والمقصود بالمنع
تحقق انتفاء الاول بحسب جميع الازمنة بدليل تحقق الانتفاء الثانى
من غير دلالة على تعيين زمان الماضى وكون الدلالة على تعيين
الماضى لتم المقصود ايضا لان الحادث لا يكون الها لكنه ليس بمستقيم
للقطع بتغاير المفهومين قدما المتكلمين يريدون بالترادف التساوى
قال فى البصرة الايمان والاسلام من قبيل الاسماء المترادفة وكل مؤمن
مسلم وبالعكس ثم بين لكل منهما مفهوما على حدة نصرح بان واجب
الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته يرد على ظاهره ان كل صفة محتاجة
الى موصوفها فكيف يكون واجبة لذاته ويجئ تأويله اذ لا نعنى
بالحدث الا ما يتعلق آه هذا يدل على ان وجود الصفة القديمة لا يتعلق
بايجاد شئ وهذه جهالة بينة وان قالوا كلامنا فى القديم بالذات والصفة
ليست كذلك لم يصح حكمهم بوجوب الصفات باقية ببقاء هو نفس تلك

الصفة واما الاعراض فبقاؤها غيرها لانفكاكه عنها حال الحدوث
لكن يرد على ان البقاء مضاف فكيف يكون نفس المضاف اليه فان ارادوا
بكونه نفسا عدم الزيادة بحسب الوجود الخارجي على ما يجيء في التكوين فلم
لم يجوزوا النفسية بهذا المعنى في الاعراض حتى لا يلزم تجددها بان
محدث العالم على هذا النمط البديع والنظام المحكم يجعل الحكم بثبوت
هذه الصفات بديهيا فلا يرد ما يقال يحتمل ان يحدثه بالواسطة المختار
الصادر عنه بالايجاب وايجابه بلا قصد لا يدل على العلم ولا على غيره
لان ذلك الوسط من جملة العالم فيكون حادثا فلا يصدر عن القديم بالايجاب
ولا يخفى انه انما يتم اذا لم يقتصر على حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات
ثم ان اعتبار النمط البديع والنظام المحكم له مدخل في بداهة الحكم
والا فيمكن ان يستدل بحدوث العالم على القدرة والاختيار وكل قادر
عالم وحي وظاهر كلام الشارح يعم السمع والبصر لكن في دلالة الاحداث
على وجه الاتقان عليهما تأمل وهذا مبني على ان بقاء الشيء معنى
زائد على وجوده وعلى ان هذا الزائد هو امر موجود في نفسه حتى يكون عرضا
وهو متم ايضا كما في اوصاف الباري تعالى يعني ان تفسير القيام بالتبعية

بالتبعية في التحيز غير مطرد في اوصافه تعالى يعني ان تفسير القيام وقد يدفع
بان التفسير لقيام العرض لا بمطلق القيام واوصافه تعالى ليست اعراضا
ولذا حكموا ببقائها وعدم بقاء الاعراض وان انتفاء الاجسام هذا
رد اجمالي لدليلهم وحاصله ان ما ذكروه استدلال في مقابلة الضرورة لان اصحابنا
جعلوا الحكم ببقاء الاجسام ضروريا وعدم بقائها ليس ببعيد عند العقل من عدم
بقاء الاعراض فبقاؤها ضروري وارادوا به الماهية الممكنة فيلزم ان
يكون ممكنا وان يزيد على ماهيته ووجود الواجب عين ذاته عندهم
وفيه نظر للقطع بتغاير المفهومات وايضا لا نم ان الاذن بالشيء اذن بمرادفه
ولازمه كيف وقد يكونان موهمين للنقض ولا شك في صحة اطلاقه مثل خالق
كل شيء ويلزم خالق القردة والخنازير مع عدم جواز اطلاق اللازم وقيل
الطبيب لا يطلق على الله تعالى مع انه مرادف الشافي وليس بشيء لان الطبيب
عالم بالطب والشافي من يفيد الشفاء وباعتبار انحلاله اليها
متبعضا ومتجزيا لكن يعتبر في مفهوم التجزي كون ما اليه الانحلال ماهية
التركيب بخلاف التبعض لان معنى قولنا ما هو من اي شيء جنس
هو صرح به السكاكي وغيره وهذا هو المعنى الذي نفي عنه نعم لها معان آخر

مثل السؤال عن الحقيقة او الوصف ولا يتعلق غرضنا بذلك لكن يرد ان
يقال المعتبر في الماهية هو الجنس القوي لا المنطقي وهم يعدون البشر مثلا جنسا
فلا يلزم التركيب والبعد عبارة عن امتداد يعني ان البعد عبارة عن امتداد
له نوعان عند القائل بوجود الخلأ واما عند اصحاب السطح فله النوع الاول
فقط وهذا التعريف للبعد الموجود ويعلم منه البعد الموهوم بالمقايسة
فيلزم قدم الجزء هذا مبني على وجود الجزء وهو خلاف مذهب المتكلمين
فيكون محلا للحوادث لان الحصول في الجزء من الاكوان والاكوان من الموجودات
العينية عند المتكلمين واما ان يتساوى وينقص ويزيد هذا الترديد
لاظهار البطلان على جميع التقادير والا فلا يتصور زيادة الشيء على
حيزه ونقصانه عنه في جميع المذاهب عنه ثم ان هذا الدليل مبني على تناهي
الابعاد والا لجاز ان يتساوى الحيز الغير المتناهي نعم يلزم التجزي لكن
الكلام في لزوم التناهي باعتبار عروض الاضافة الى شيء فان الدار
المبنية بين الدارين علو بالنسبة الى ما تحتها وسفل الى ما فوقها ش بالنسبة صح
اما ان يتصف بصفات الكمال وجه ضعفه ان صفات الكمال هي العلم والقدرة
واخواتهما ولا يلزم من تعدد موصوفاتها تعدد الواجب ويرد عليه ان من

من جملة صفات الكمال الوجوب والقدم وايضا صفة الكمال هي العلم التام
والقدرة التام ونحوهما وهي لا يوجد الا في الواجب واضح المخالف
بالنصوص الظاهرة مثل قوله تعالى تعرج الملائكة والروح اليه وقوله عم ان الله تعالى
خلق آدم على صورته وقوله تعالى يد الله فوق ايديهم او يؤول تأويلا
صحيحا بان يقال العروج الى موضع يتقرب اليه بالطاعة ومعنى الصورة الهيئة
من العلم والقدرة وغيرهما ومعنى اليد القدرة وقد صرح بان المماثلة يريد
ان هذا التصريح يناقض قوله فلا يماثله علم الخلق بوجه من الوجوه اذ يفهم
منه ان الاشتراك في البعض كاف في المماثلة والتوفيق ما يجيء نقض
وافتقار الى مخصص يرد عليه انه يجوز ان يكون بعض الامور غير قابل لتعلق
العلم كالممتنعات بالنسبة الى القدرة لا يعلم الجزئيات اي من حيث هي
جزئيات بل يعلمها من حيث كلياتها كعلم المنجم بان في ساعة كذا خسوفا مثلا
وهذا العلم يستمر قبل الوقوع وبعده ولا يقدر على اكثر من واحد لا يقال
مذهب الفلاسفة هو الايجاب والقدرة ينافيه لانا نقول منافي الايجاب
هو القدرة بمعنى صحة الفعل والترك واما القدرة بمعنى انه ان شاء فعل وان
لم يشأ لم يفعل فمتفق عليها بين الفريقين الا ان الفلاسفة يجعلون

مشية الفعل لازمة يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب بهذا انما يدل
على زيادة المفهوم ولا كلام فيها والكلام في زيادة الحقيقة ولا يدل عليها
وان صدق المشتق على الشيء يقتضي اه وان اراد اقتضاء ثبوت المأخذ
في نفسه بحسب الخارج فمنقوض بمثل الواجب والموجود وان اراد اقتضاء ثبوته لموصوفه
بمعنى اتصافه به فلا يتم بذلك غرضهم وقد فرعوا عليه الازلية بناء على امتناع
قيام الحوادث الموجودة بذاته تعالى انه عالم لا علم له ان قلت لعل مرادهم
انه عالم لا علم له صفة حقيقية قلت يأباه قولهم بان له عالمية لانها ليست
صفة حقيقية ايضا وكذا قولهم عالم بالذات وعلم عين ذاته وعالميته زائدة
ودل صدور الافعال المتقنة على وجود علم فيه تأمل بل المدلول
هو اضافة التميز والانكشاف التي يسميها المعتزلة عالمية وقد قال صاحب
المواقف لا ثبت في غير الاضافة ويلزمكم كون العلم قدرة لهم ان يقولوا
اتحاد المفهومين يوجب ويلزم واتحاد الذاتين يوجب اللازم وليس بحق
وكون الواجب غير قائم بذاته لهم ان يقولوا حقيقة العلم في شأنه
تعالى قائم بذاته لانه عين ذاته اشارة الجواب بقوله انما لم يقل اجاب
لان الجواب التام نفي المغايرة بين الذات والصفات وبين الصفات

الصفات بعضها مع بعض والمصنف قد اقتصر على الاول لكن اشار الى ان
التعدد رفع التغاير وبه يعلم الجواب بالنسبة الى الصفات ايضا اذ ليست
متغايرة ولان الغرض الاصلي ههنا بيان حكم الصفات ولذلك ذكر قوله
لا هو والا فلا مدخل له في الجواب فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء
ولك ان تحمل كلام المص على انه لا يلزم قدم الغير فلا محذور لان المحذور
تعدد القدماء المتغايرة لا مطلق التعدد فلا يرد السؤال قطعا وانما
حمل الشارح على ما ذكره لشهرته فيما بين القوم لكن لزمهم ذلك بقوله والقائل ابن عنين
قيل عليه اللزوم غير الالتزام ولا كفر الا بالالتزام وجوابه ان لزوم الكفر
المعلوم كفر ايضا ولذا قال في المواقف من يلزمه الكفر ولا يعلم به فليس بكافر
ولا شك ان لزوم الذاتية للاشتغال من اجلى البديهيات على ان قوله تعالى وما
من اله الا اله واحد بعد قوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة
شاهد صدق على انهم كانوا يقولون بآلهة وذوات ثلثة وايضا ترتب
الحكم على المشتق على علية المأخذ فان انحصر العلية في الالتزام تعين
ذلك وعبارة الشارح انما تشير الى الاول هي الوجود والحيوة
والعلم من غاية جهلهم جعلوا الذات الواحد نفس ثلث صفات وقالوا انه تعالى

جوهر واحد ثلثة اقانيم واراد بالجوهر القائم بنفسه والاقنوم الصفة وقد
يوجه بانه ميل منهم الى ان الصفات نفس الذات لكن لا يلايمه قولهم بالعدد
الثلثة اذ لو قطع النظر عن الاتحاد فاربعة والا فواحد للقطع بان
مراتب الاعداد من الواحد والعدد وهو الحكم المنفصل ولا انفصال في الوحدة
فلا يكون عددا ولذا فسروه بما هو نصف مجموع حاشيتيه ومنهم من قال
العدد ما يقع في العد فيكون اعم من الكم المنفصل فكلام الشارح مبني على هذا
المذهب او على التغليب مع ان البعض جزء من البعض يرد عليه انهم
اتفقوا على ان كل مراتب لا يتألف الا من وحدات مبلغها تلك
المرتبة فاجزاء العشرة عشر واحدة لا خمسة ولا ستة واربعة الى غير ذلك
من الاحتمالات فالاولى ان يقال وقد يجاب ايضا بان القديم هو الا زلي
القائم بنفسه ولو سلم فالكثرة تعدد القدماء بالذات لا المطلق ولا يخفى
انه لا يوافق مذهب المتكلمين واما في نفسها وهي ممكنة قد سبق
ما فيه من انه مخالف ما اشتهر بينهم من ان كل ممكن محدث مسبوق بالعدم
والكرامية الى نفي قدمها يرد عليه انهم قالوا بقدم المشية والكلام
وفسروه بالقدرة على التكلم فالتفريع المذكور غير ظ قد فسروا

فسروا الغيرية بكون الموجودين اه قالوا يقال في العرف واللغة ما في الدار
غير زيد مع انه ذو يد وقدرة واجيب بان المراد بالغير فرد آخر من نوعه ولا
لزم ان لا يغايره ثبوته اي يمكن الانفكاك بينهما سواء كان بحسب
الوجود او بحسب الحيز فلا نقض بالجسمين القديمين كذا قيل لكن يرد
الالهان المفروضان نقضا فليتأمل والعدم على الازل محال
لما كان عدم الانفكاك بحسب الحيز ظاهرا لم يتعرض له والا فجزء عدم
الانفكاك بحسب الوجود غير كاف كما عرفت فعدمها عدمه
ووجودها وجوده هذا تعبير عن الاستلزام بطريق المبالغة والا فالتلازم
الوجودي والعدمي على الاستلزام بين العدمين بط كما سنذكره
بخلاف الصفات المحدثة فانهم قالوا بمغايرة الصفات المحدثة
للذات وبهذا يظهر عدم صحة استدلالهم السابق لان زيدا يتصف
بالدار بالصفات المحدثة انتقض بالعالم مع الصانع قد عرفت
ان المراد بالانفكاك على ما يعم الانفكاك في الوجود والحيز فلا نقض
بالعالم مع الصانع او يجوز ان ينفك الصانع في الوجود والعالم
في الحيز لاستحالة تحيز الصانع ثم يرد الاشكال على من قال الغيران ما يمكن

انفكاكهما في عدم او حيز ان قلت لعلهم ارادوا بجواز الانفكاك جواز ان
لا يكون احدهما قائما بالآخر او بمحله ولا متقوما به والعالم غير قائم به تعالى
ولا متقوم به ويجوز ان لا يقوم العرض بالمحل بان يتقدم مع بقاء محله
قلت مثله مما لا يلتفت اليه في التعريفات والا فيمكن تعميم كل تعريف بالا
خص وتخصيص كل تعريف بالاعم حتى يحصل المساواة وفيه من انه اما لا يخفى
على انه يرد عليه الشخص فانه على تقدير وجوده غير محله وكذا الاعراض اللازمة
وكذا بين الذات والصفة يرد عليه انهم صرحوا بان الكلام في الصفات
اللازمة بل القديمة ولا يوجد الذات بدونها ومرادهم جواز انفكاك احدهما
عن الآخر بلا مانع اصلا فلا يكفي مجرد الامكان الذاتي مع انه لا يستقيم
في العرض الجزئي مع المحل الجزئي لان الكليتين ليسا بموجودين في الخارج
فلا يكونان غيرين وعدم تصور هذا العرض بدون هذا المحل ظ
وكالعلة مع المعلول وبه يظهر خلل قوله والعالم قد يتصور موجودا اه
اذ التصور مع اضافة المعلولية بط بدونها غير مفيد والتغاير
بحسب المفهوم ليفيد يرد عليه ان مجرد التغاير بحسب المفهوم غير كافية
في الافادة بل لا بد من عدم اشتمال الموضوع على المحمول للقطع بعدم افادة

افادة قولنا الحيوان الناطق ناطق كما سبق في اول الكتاب وان
يكون العشرة قد وقع في عامة النسخ ان المصدرية بدل ان النافية وانه
تصحيف فصل اذ لا يمكن عطفه على ما سبق الا بتحمل تقدير وينتقض ايضا
باللازم فانه غير المرقوم عند المعتزلة ولا يخفى ما فيه لان كون الشيء
من الشيء وعدم تحققه بدونه لا يقتضي التغاير وبالجملة مغايرة الشيء للشيء
لا تقتضي مغايرته لكل من اجزائه ينكشف المعلومات عند تعلقها سواء
كان قديما او حادثا فان للعلم تعلقات قديمة غير متناهية بالفعل بالنسبة
الى الازليات والمتجددات باعتبار انها تتجدد وتعلقات حادثة متناهية با
بالفعل بالنسبة الى المتجددات باعتبار وجودها الان او قبل
تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها بجعلها ممكن الوجود من الفاعل
واما الوجود بالفعل فهو اثر التكوين عند القائلين به في تعلقات القدرة
كلها قديمة واما النافون للتكوين فتعلقاتها قديمة عند بعضهم بمعنى
انها تعلقت في الازل لوجود المقدور فيما لا يزال وحادثة عند الا
خرين وهي بمعنى القدرة فذكرها للتنبيه على الترادف او على صحة
الاطلاق على الله القوي العزيز والسمع والبصر آه هما صفتان

غير العلم عند الاشاعرة واولها غيرهم العلم بالمسموعات والمبصرات من حيث
التعلق على وجه يكون سببا للانكشاف التام وان كان له تعلق آخر والانكشاف
آخر قبل حدوث المسموعات والمبصرات ومعها فللعلم نوعان من التعلق فلا يرد
ان يقال العلم بالمسموع حاصل قبل وجود المسموع بخلاف السمع فلا يتحد ان
ومن تمسك به يلزمه ان يقول بالشم والذوق واللمس ايضا فلا يختص الصفات
في سبع يحدث لها تعلقات آخر وتعلق في القدرة على مذهب من لا
يقول بالتكوين كما مر آنفا توجيه تخصيص احد المقدورين عند تعلقها به
واعترض بانه ان تساوت نسبة الارادة الى التعلقين يحتاج الى مخصص
آخر فيتسلسل والا يلزم الايجاب لا يقال الارادة صفة من شانها صحة
الفعل والترك فيصح التخصيص مع استواء النسبة لانا نقول الكلام
في وجود تلك الصفة لاستلزامه الترجيح بلا مرجح وكون تعلق العلم
تابعا للوقوع وتحقيقه ان العلم التصوري عام للواقع وغيره فلا يكون
مرجحا والعلم التصديقي بالوقوع فرع الوقوع والوقوع فرع الارادة المخصصة
وبه يندفع قول الحكماء ان التابع هو العلم الانفعالي لا الفعلي ثم يرد
ان يقال يجوز ان يكون المرجح في افعاله تعالى هو العلم بالمصلحة وليس ذلك

ذلك فرع لوقوع الفعل ولا مخلص الا ببيان وجود فعل شاء طرفا في المصلحة
من كل وجه انه ليس بمكره ولا ساه ان قلت يلزم منه كون الجماد مريدا
قلت هذا تفسير ارادة الواجب لا جميع الارادة ثم يرد عليه ان هذا المعنى
لا يصلح مخصصا لاحد الطرفين وهو ظ وان اريد ان الفعل يصدر عن
الذات على هذا الوجه وهذا معنى الارادة فهو قول بالايجاب ولو سلم
لوقوع الملازمة غير مسلمة عندهم لكن الكلام على التحقيق اذ قد يجر الا
نسان عما لا يعلمه قيل عليه هذا انما يدل على مغايرته للعلم اليقيني لا للعلم
المطلق اذ كل عاقل تصدى للاخبار يحصل في ذهنه صورة ما اخبر به
بالضرورة على انه لا يتم في شانه تعالى وفيكن الغائب على ان هذا لا يفيد واعلم
ان هذا المقام مجاز الافهام والذي يخطر بالبال هو ان يقال المعنى الذي نجده
في انفسنا يتغير لا بتغير العبارة ومدلولاتها فان قولنا زيد قائم وزيد ثبت
له القيام واتصف زيد بالقيام الى غير ذلك تعبيرات عن معنى واحد والانكار
مكابرة ولا شك ان مدلولات الالفاظ متغايرة فليس ذلك غير مدلول اللفظ
ثم ان الشاك في وقوع النسبة يتصور اطراف النسبة البتة ولا يجد ذلك المعنى
عند عدم قصد الاخبار ثم انه قد يقصده فيجد ذلك المعنى شيئا من العلوم فتدبر

والله الموفق كمن امر عبده فانه يأمر ويريد ان لا يفعل ليظهر عذره عند من يلومه
بفعله واعترض عليه بانه لا طلب في هذه الصورة كما لا ارادة فالموجود صفة الامر
لا حقيقة والحق ان الامر تعبير عن الحالة الذهنية والانكار مكابرة والدليل
على ثبوته صفة الكلام اي الذي ثبت مغايرته للعلم والارادة فيما سبق لا انه على
الثبوت وللمغايرة معًا اجماع الامة ولو تواتر النقل عن الانبياء وقال في
التلويح ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه
وعلى التصديق بنبوة النبي عم بدلالة معجزاته ولو توقف شيء من هذه الاحكام
على الشرع لزم الدور وبين كلامه تدافع لا بد في التوفيق من التمحل فتأمل
من غير قيام مأخذ الاشتقاق وهو التكلم وقيامه يستلزم قيام الكلام وهو المطلوب
والمعتزلة يقولون بقيام المأخذ ويأولون بايجاد الكلام وهو عدول عن الظ
واللغة ومع ذلك فهو قديم هذا قول الحنابلة واما الكرامية فقائلون بحدوثه
وذلك فيما لا يزال هذا مذهب بعض الاشاعرة والجواب الحق ان عدم وجوده
بدونها انما هو بحسب التعلقات الازلية وهو لا ينافي وحدة الصفة كالعلم الذي
له كثرة ازلية بحسب تعلقاته واعترض على مذهب الحدوث بانه وجود جنس الكلام
بدون الانواع مستحيل واجيب بان ذلك في الجنس والنوع الحقيقيين والكلام

والكلام صفة مشخصة يعتبر تكثرها بحسب تعلقاتها لانا نعلم اختلاف
هذه المعاني فان الامر من حيث هو غير الخبر بخلاف الكلام لانه كلام مخصوص
ونظيره ان زيدا من حيث هو عالم يصدق عليه انه زيد ولا يصدق انه زيد
من حيث هو كاتب واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد ولو سلم فجعل
البعض راجعا الى الآخر ليس اولى من عكسه ولا شك ان في وجوده نوع الا
ستلزام بين الكل كما اذا قدر الرجل واعترض عليه بان فيه غيرما على الطلب
واما حقيقة فلا شك في كونها سببا لا يقال يلزم من ان الامر النبي عم
بشيء اصلا وانه قطع البطلان لانا نقول فرق بين الصريح والضمني والسفه
هو الامر الصريح للمعدوم لئلا يسبق الى الفهم اه فان القرآن شائع الاستعمال
في اللفظ وكلام الله تعالى بالعكس وايضا فيه تنبيه على الترادف وانت خبير
بان التحرك من قامت يعني ان قولهم يخالف قاعدة اللغة وقد ثبت الكلام
النفسي فلا ضرورة في العدول فقوله والاصح اتصاف الباري يريد به الصحة
بحسب اللغة يراد به آه يرد عليه ان هذا جواب آخر لا تحقيق جواب النص
والتفصيل انه لما تمسك المعتزلة بان القرآن مكتوب ومحفوظ فيكون حادثا
اجيب عنه تارة بان وصفه بالكتابة مجاز من باب وصف المدلول بصفة الدال

واجوبه بان الموصوف هو اللفظ وقد يطلق القرآن بالاشتراك او المجاز المشهور
على اللفظ ايضا ولا يلزم حدوث المعنى فتامل خص باسم الكليم وقال بعضهم
خص به لكثرته من جميع الجهات على خلاف المعتاد وانما هو باعتبار دلالته
قيل عليه اعتبار العلاقة يشعر بكونه منقولا لا مشتركا ويكون ايضا مجازا
في المنقول عنه وهو باطل وجوابه ان النقل هو المعنى الاول واعتبار العلاقة
لا يقتضيه وقد يجاب بان اعتبار العلاقة لا يقتضي تاخر الوضع حتى يكون
منقولا وفيه ان اثبات عدم ترتب الوضع في الكلامين مشكل لا ضرورة في القرآن
اسم اللفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم ويرد عليه ان كلام الله تعالى
ان كان اسما لذلك الشخص القائم بذاته يلزم ان لا يكون ما قرأناه كلامه تعالى
وفيه نظر للقطع بان ما يقرؤه كل احد منا هو القرآن المنزل على النبي عم بلسان
جبرائيل وان كان اسما للنوع القائم بذاته تعالى يلزم ان يكون اطلاقه على
ذلك الشخص بخصوصه مجازا فيصح نفيه عنه حقيقة وان جعل من قبيل كون الموضوع
له خاصا والوضع عاما يلزم ان يوصف كلام الله تعالى بالحدوث وايضا
حقيقة ولا يخلص الا بان يجعل مشتركا بين العام وذلك الخاص
ليس مرتب الاجزاء في نفسه لشكل الفرق بين قيام لمع ولمع ونظائرها اذ لا

اذ لا فرق الا بترتب الاجزاء ويفسر باخراج المعدوم لم يرد به المعنى الا
ضافي بل الصفة التي هي مبدأ الاضافة كما في سائر العبارات فانها دالة
على الاضافة والمراد مبدؤها يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى يرد عليه
انه يجوز ان يقوم بالغير كما ذهب اليه ابو الهذيل فان رد بما يجيء اتحد الدليلان
وجوابه انه مردود بان صفة الشيء لا يقوم بغيره وظهور بطلانه لم يتعرض
له لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه يرد عليه ان لزوم الجواز الشرعي مم
توقفه على عدم الايهام والاذن ولزوم الجواز العقلي مسلم ولا مانع عنه
فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل يرد عليه منع مشهور بجواز ان يكون
تكوين التكوين عين التكوين وقد اشرنا الى ما له وعليه ويمكن ان يقال
نفس التكوين المتصف به الباري اذ لا تعقل بوجود نفسه ولا استحالة في سبق
ذات الشيء على وجوده ومبنى هذه الادلة كانه اراد ما عدا الدليل
الثاني او مبنى الامر على التغليب ولا دليل على كونه صفة اخرى ويخطر
بالبال ان التكوين هو المعنى الذي يجده في الفاعل وبه يمتاز عن غيره ويرتبط
بالمفعول وان لم يوجد بعد وهذا المعنى يعم الموجب ايضا بل يقول هو موجود
في الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة فكيف لا يكون صفة اخرى

والمكون حادث بحدوث التعلق او يكون التعلق الازلي يوجد في وقت
مخصوص وهذا هو الانسب بالمتن وما يقال اي في جواب استدلال القائلين
بحدوث التكوين وحاصله منع الملازمة في قوله فلو كان قديما لزم قدم المكونات
وقد يتوهم انه اعتراض على قوله وان تعلق فاما ان يستلزم الى آخره وحاصله
ان الترديد قبيح اذ التعلق يستلزم الحدوث وليس بشيء لشيوع نظايره توسيعا
للدائرة الا يرى انه ردد وجود العالم بين التعلقين بالذات والصفات
وبين عدمه على انه يجوز ان يكون الجواب الزاميا ومن هنا اي ومن ان المراد
بالحادث ما لوجوده بداية وبالقديم خلافه وهو غير المكون عندنا جعله
بعضهم من تتمة الجواب وحمل الغير على المصطلح وقال وهو غيره لصحة الانفكاك
بينهما فلا يكون اضافة كالقرب والا لما كان غيرا لامتناع انفكاكه ح عن
المكون وليس بشيء لان صحة الانفكاك في التكوين غير مسلمة عند الخصم وفي المكون
موجودة في الاضافة ايضا على ان عدم الغيرية لا يكفيه اللزوم من جانب كالفرض مع
المحل والصفة المحدثة مع الذات لان الفعل يغاير المفعول قيل عليه التكوين
ليس نفس الفعل بل مبدؤه ولو سلم لم يكن غيرا لامتناع انفكاكه ولو سلم لكان غيرا للفاعل
ايضا فيكون الصفة غير الذات وجوابه ان الكلام الزامي فان القائل بالعينية

بالعينية ينفي كونه صفة حقيقية ويمكن ان يراد ما به الفعل بالفعل ويكون
قول كالضرب تنظيرا لا تمثيلا وقد عرفت آنفا جواب التسليم الاول بل الثاني
ايضا فتدبر مستغنيا عن الصانع اذ الاحتياج اليه انما هو في التكوين
والايجاد اقدم منه القدم اما لغوي فالمعنى ادوم منه ولا يصح اذ العالم
حادث واما اصطلاحي بان يلاحظ لزوم قدم العالم ايضا فالمعنى اقوى
قدما واولى به لانه قديم بدون التكوين دليل على كون صانعه قادرا
مختارا وذلك بحكم الضرورة فمن توهم توقف هذا الدليل على ابطال قول
الحكماء بان النظام اوفق الممكنة واكملها فلمناسبة الكمال اوجبه المبداء
الكامل فقد خفي عليه الضروريات نعم قد يناقش باحتمال الواسطة بمعنى
الانكشاف التام يشير الى ان الرؤية مصدر مبني للمفعول لان الانكشاف
صفة المرئي ومصدر مبني للفاعل صفة الرائي بمعنى ان الفعل اذا خلي آه
هذا هو الامكان الذهني وليس محل النزاع اذ الخصم قائل به ضرورة
انا نفرق اه يرد عليه ان اريد الفرق برؤية البصر فصادرة وان باستعمال
البصر فلا يفيد لانا نفرق بالبصر بين الاعمى والاقطع والتحقيق ان الفرق بمدخل
من البصر لا يقتضي كون المفروق مبصرا اذ لا رابع اه يرد عليه ان التخيير المطلق

ووجوب الوجود بالغير والمقابلة بل الامور العامة كالماهية والمعلومية
والمذكورية ونحوها امور مشتركة بينهما فان قلت علية الامور العامة
يستلزم صحة رؤية الواجب فلا ضرر في النقض على انها يقتضي صحة رؤية المعدوم
مع استحالتها قطعا قلت يجوز ان يشترط بشيء من خواص الوجود الممكن
والامكان عبارة عن عدم ضرورة الوجود وايضا لو علت بالامكان لصح
رؤية المعدوم الممكن هذا خلف وفيه نظر ولا مدخل للعدم في العلية لان
التأثير صفة اثبات فلا يتصور به العدم ولا ما هو مركب منه كذا في شرح المواقف
ويرد عليه انه لا يمنع الشرطية فلا يتم المق وتتوقف امتناعها الى امتناع
الرؤية فان امتناع وجود الرؤية لعدم شرطها او وجود مانع لا يمنع صحة
المطلوب ثم لا يجوز ان يكون خصوصية اه جواب لقوله والواحد النوعي
قد يعلل اه ويرد عليه ان حاصل هذا الكلام هو ان متعلق الرؤية امر مشترك
في الواقع وهو لا يدفع الاعتراض عن الطريق المذكور ويستلزم استدراك النقض
برؤية الجوهر والعرض ولا اشتراك الصحة بينهما ولاستلزام الاشتراك في العلة
اذ يكفي ان يقال اذا رأينا زيدا لا ندرك منه الا هوية ما وهي مشتركة بين
الواجب والممكن وانما ندرك منه هوية ما ردّ بان مفهوم الهوية المطلقة امر

امر اعتباري فكيف يتعلق بها الرؤية بل المرئي خصوصية الموجودة فلعل
تلك الخصوصية لها مدخل في تعلق الرؤية ثم اعلم ان هذا الدليل منقوض
بصحة الكمية على ما لا يخفى والمعلق بالممكن ممكن يرد عليه انه يصح ان
يقال ان انعدم المعلول انعدم العلة والعلة قد تمتنع عدمه والتشريك
ان الارتباط بحسب الوقوع لا الامكان وقد اعترض عليه بوجوه
منها ان الرؤية مجاز عن العلم الضروري واجيب بان النظر الموصل بالى
نص في الرؤية فلا يترك بالاحتمال مع ان طلب العلم الضروري كمن يخاطبه
ويناجيه غير معقول كذا في شرح المواقف ويرد عليه ان المراد هو العلم
بالهوية الخاصة والخطاب لا يقتضي الا العلم بوجه كمن يخاطبنا من وراء
الجدار ان كانوا مؤمنين اه روي ان موسى عم اختار سبعين رجلا
من خيار المؤمنين للاعتذار عن عبدة العجل وهم الذين طلبوا الرؤية وقالوا
لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فعلم انهم ارتدوا وكفروا من بعد ما آمنوا
فلا اشكال اصلا والجواب منع هذا الاشتراط للمعتزلة ان يقولوا
نزاعنا انما هو في هذا النوع من الرؤية لا في الرؤية المخالفة بالحقيقة المسماة
عندكم بالرؤية والانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري كذا في شرح المقاصد

كالمعدوم لا يمدح يرد عليه ان عدم مدح المعدوم لاشتماله على معدن
كل نقص اعني العدم كما ان الاصوات والروائح مع امكان رؤيتها لكونها
مقرونة بسمات النقص والحق ان امتناع الشيء لا يمنع التمدح بنفيه اذ قد
ورد التمدح بنفي الشريك واتخاذ الولد في القرآن مع امتناعهما في حقه تعالى
لكان عالما بتفاصيلها واما الكسب فيكفيه القصد والعلم جملة والى حاصل
الفرق بين الكسب والخلق فان الاول افاد الوجود بخلاف الثاني فيكفيه
العلم الاجمالي بل لو سئل عنها ولو في حال المباشرة لم يعلم مع ان العلم
بالعلم بعد التوجه والالتفات قطعي الحصول وبه يندفع ما يقال يجوز ان لا
يشعره او ان لا يدوم اي عملكم على ان ما مصدرية ينبغي ان يجعل هذا
المصدر بمعنى المفعول ليصح تعلق الخلق به ثم يحمل الاضافة لمعونة المقام
على الاستغراق والا فالمعمول يعم مثل التسرير بالنسبة الى النجار فلا يتم الحق
واما الموصول فهي عامة وضعا وبالجملة حذف الضمير اقل تكلفا اي يخلق
كمن لا يخلق وقد يوجه بالحمل على خلق الجواهر لكنه خلاف الظ والمعتزلة
لا يثبتون ذلك ويمنعون كون الخلق مناطا لاستحقاق العبادة وورود
الآية السابقة في ذلك المقام لبطلان قاعدة التكليف وهي ان المكلف

المكلف اختياري البتة والمدح والذم والثواب والعقاب قد يقال
يجوز ان يمدح او يذم باعتبار المحلية كالمدح بالحسن والذم بالقبح وايضا
الثواب والعقاب فعل الله تعالى وتصرف له فيما هو خالص حقه فلا يسئل عن لمه
كما يسئل عن لمه خلق الاحراق عقيب مماسة النار اشارة الى خطاب
التكوين اي قوله تعالى كن فان الله تعالى اجرى عادته فيما اذا اردنا ان
نقول له كن فيكون وهو عبارة عن الفعل ويؤيده قوله تعالى فقضيهن
سبع سموات فهي من الصفات الفعلية وفي شرح المواقف ان قضاء الله عند الا
شاعرة هو ارادة الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال فهو
من الصفات الذاتية لكن التفسير به ههنا يؤدي الى التكرار والرضاء
انما يجب بالقضاء قيل عليه لا معنى للرضا بصفة من صفاته تعالى بل المراد
هو الرضا بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي فالصواب ان يجاب بان الرضا
بالكفر لا من حيث ذاته بل من حيث مقتضى ليس بكفر وانت خبير بان رضا العبد
بفعل الله تعالى بل بتعلق صفة من صفاته ايضا مما لا شبهة في صحته ثم ان
الرضا بها يستلزم الرضا بالمتعلق من حيث انه متعلق مقتضى لا من حيث
ذاته ولا من حيث سائر الحيثيات كما سيشهد به سلامة الفطرة ولا كالرضا

الاول هو الاصل والمنشأ للثاني اختار الشارح في هذا الطريق في الجواب
فليتأمل حكي عن عمر بن عبد الله قالت المعتزلة ان تعالى اراد من العباد
ايمانهم رغبة واختيارا لا جبرا ولا اضطرارا فلا نقض ولا مغلوبية في عدم وقوع
ذلك كما لك ان اراد من القوم ان يدخلوا داره رغبة فلم يدخلوا ولينتفي
اذ عدم وقوع هذا المراد نوع نقص ومغلوبية ولا اقل من الشناعة وقيل
لا يفهم من الارادة الغير المجبرة الا الرضا وهو مذهب اهل السنة وهو كلام خال
عن التحصيل اذ الرضا عندهم هو الارادة مطلقا وعندنا هو الارادة
مع ترك الاعتراض او نفس ذلك الترك فانه امر يجامع تعلق الارادة
وقد لا يجامعه نعم تخلف المراد عن تعلق الارادة نقص عندنا فلا يجوز في حقه تعالى

وللعباد افعال اختيارية اعلم ان المؤثر في فعل العبد اما قدرة
الله تعالى فقط بلا قدرة من العبد اصلا وهو مذهب الجبرية او بلا تأثير
لقدرته وهو مذهب الاشعري او قدرة العبد فقط بلا ايجاب واضطرار
وهو مذهب المعتزلة او بالايجاب وامتناع التخلف وهو مذهب الفلاسفة
والمروي عن امام الحرمين او مجموع القدرتين على ان يؤثر في اصل الفعل
وهذا مذهب الاستاد او على ان يؤثر قدرة العبد في وصفه بالجعل هو

موصوفا بمثل كونه طاعة ومعصية وهو مذهب القاضي والمقصود ههنا ان
للعبد فعلا ينسب الى قدرته سواء كان هو المؤثر كما هو مذهب الاستاد او مؤثرا
محضا كما هو مذهب الاشعري ويجب ان يعلم جميع افعال الحيوانات على هذه الصفة
التفصيل من المذاهب الا ان بعض الادلة لا يجري الا في المكلف فلذلك خص العباد
بالذكر ما صح تكليفه لبطلان تكليف الجماد بالضرورة واما قوله ولا ترتب
استحقاق الثواب فغير نظر مذكره وقد يرد ايضا على الجبرية بعدم فائدة التكليف
ولا يرد هذا على الاشعري لجواز ان يكون داعيا لاختيار الفعل فان قيل
بعد تعميم ارادة الله تعالى هذا بيان لجري وعدم التمكن بالنسبة الى كل ممكن وما سبق
من قوله فان قيل فيكون الكافر مجبرا آه بيان بالنسبة الى الموجودات فقط
وقد فصل في السؤال والجواب ههنا ما لم يفصل هناك فيجب آه والا
لجاز انقلاب علمه تعالى جهلا وتخلف المراد عن ارادته وهكذا الحال في الامتناع
وانت خبير بان الاعدام الازلية ليس بالارادة لان اثر الارادة حادث
فتعميم الارادة محل بحث ولذا ورد في الحديث المرفوع ما شاء الله كان وما لم
يشأ لم يكن والاظهر ان يقال ان تعلقت الارادة بالوجود يجب والا يمتنع
لانها علة العلة الوجود وعدم العلة علة العدم هذا والمعتزلة ما جوزوا التخلف

في الارادة في غير فعل نفسه لم يتجه السؤال بتعميم الدليل الارادة عليهم
فان قيل فيكون فعل الاختيار واجبا قد يمنع هذه المقدمة ايضا
لان العلم تابع للمعلوم فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وسلب القدرة والا
ختيار وكذا الارادة اذا نزعت في علمه تعالى باختيار من العبد للفعل فتامل
محقق للاختيار فلا يكون فعل العبد كحركة الجماد وهو المقصود
ههنا واما ذلك الاختيار ليس من العبد لانه لا يوجد شيئا فيكون في الله تعالى
فيلزم الجبر فذلك مذهب الاشعري وهو جبر متوسط واما الذاهبون الى مذهب
فلهم ان يقولوا الاختيار بمعنى الارادة صفة من شانها ان يتعلق كل من
الطرفين بلا راجح ومرجح فيكون الاختيار في الله تعالى لا يستلزم الجبر كما انه
صدور ارادته تعالى من ذاته بالايجاب لا ينافي كونه تعالى فاعلا مختارا
بالاتفاق وايضا منقوض توجيه النقض بالعلم ظ واما بالارادة
فمبني على ازلية تعلقاتها ايضا وقد يجاب بان الاختيار هو التمكن
من ارادة الضد حال ارادة الشيء لا بعدها وكان يمكن في الازل ان
يتعلق ارادته تعالى بالترك بدل الفعل وليس قبل تعلقها تعلق علم
موجب له اذ لا قبل الازل بخلاف ارادة العبد فتامل مدخلا

مدخلا في بعض الافعال اي بالدوران والترتب المحض كالاحراق بالنسبة
الى مس النار لا بالتأثير اذ لا حكم للضرورة فيه وتحقيقه ان صرف آه
صرف القدرة جعلها مع متعلقه بالفعل وهو يتعلق الارادة بمعنى ايجاد
سببا لان يخلق الله تعالى صفة متعلقة بالفعل واما صرف الارادة اي
جعلها متعلقة بالفعل فيجوز ان يكون لذاتها على ما عرف في ارادة
الله تعالى وقيل صرف القدرة قصد استعمالها وهو غير القصد الذي يحدث
عنده القدرة كما يجيء لان صرف القدرة متأخرة عن القدرة المتأخرة
عن القصد وليس بشيء لان قصد الاستعمال يقتضي ان يوجد القدرة ولا تستعمل
فلا تكون مع الفعل كما هو مذهب من يقول بحدوثها عند قصد الفعل
ثم ان تقدم الشيء باعتبار ذاته لا ينافي تأخره بحسب وصفه كما في قوله
رماه فقتله فان الرمي باعتبار افضائه الى الموت يكون قتلا وذلك
عند تحقق الموت وايجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك هذا هو
التعقيب الذاتي والا فالقدرة مع الفعل وينفرد كل منهما بما يخصه
قيل عليه فح لا شركة في مذهب الاستاذ مع انه اقبح شركة من مذهب
المعتزلة وليس بشيء لان كلا من المؤثرين منفرد بما له من دخل في التأثير

على ان تأثير قدرة العبد في بعض الامور بجعل الله وتخليقه كذلك ليس افحج
من نفي دخل قدرة الله تعالى بالكلية ولا يجري في ملكه الا ما يشاء وهي علة
للفعل اي علة عادية كالنار للاحراق والجمهور على انه شرط عادي كبيس
الطاق له ولك ان تقول من شانها التأثير عنده ومن شانها توقف التأثير
عندهم فتأمل وكان هو المضيع يشير الى وجه الذم في ترك الواجبات
وان لم يكتسب القبيح وهو لا ينافي الذم في فعل المنهيات بوجه آخر وهو صرف
القدرة اليه على ما سيجيء والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة لا يخفى ان هذا
الكلام الزامي على من يقول بتأثير القدرة الحادثة والا فلا دخل للاستطاعة
في وجود الفعل حتى يستحيل بدونها لما مر من امتناع بقاء الاعراض فلا
نقض بقدرة الله تعالى اذ ليست من قبيل الاعراض عندهم فقد اعترفتم
بان القدرة اه حاصله انه ليس في وجود المثل السابق دخلا في دعوى
الاشعري وفيه بحث اذ المذهب ان لا قدرة قبل الفعل اصلا ومدعى المعتزلة
جوازه قبله لا انه لا بد من مثل سابق به كما ستعرف به لاستحالة ذلك
على الاعراض والا يلزم قيام العرض بالعرض يرد عليه انه يجوز ان يكون الحادث
وصفا اعتباريا مثل رسوخ القدرة لا معنى موجودا يمتنع قيامه بمثله

و ومن ههنا ذهب بعضهم وهو الامام الرازي وبه يرتفع نزاع
الفريقين الا ان الشيخ لما لم يقل بتأثير القدرة الحادثة وفق التأثير
بما يعم الكسب فصار الحاصل ان القدرة مع جميع مباديها حصول
الفعل بها او معها مقارنة وبدونه سابقة وفي كلام الآمدي ان القدرة
الحادثة من شانها التأثير لكن عدم التأثير بالفعل لوقوع متعلقاتها بقدرة
الله تعالى وح لا اشكال وانه يمتنع قيامهما معا بالمحل اي قيام الشيء
وبقائه معا بالمحل يعني بتبعيتها في التحيز والا فليس جعل احدهما صفة
للآخر اولى من العكس بل الكل صفة للمتبوع ووجه الصعوبة فيه ان تابع
شيء في التحيز يجوز ان يكون تابعا للآخر بخصوصية ذاتية بينهما
سلامة اسبابه يعني ان للمكلف وصفا اضافيا يعبر عنه تارة بلفظ
مجمل دال على الاضافة ضمنا وتارة بلفظ مفصل دال عليها صريحا ولا
فرق الا بالاجمال والتفصيل ونظيره التمول وكثرة المال وكون الاستطاعة
وصفا ذاتيا للمكلف ثم والالم بصح تفسيرها بسلامة اسبابه وقوله ذو
سلامة واسبابه بعيد صحة الحمل لا صحة التفسير هذا والاقرب ما افاده
بعض الافاضل من ان اشارة مبنية على التسامح فان وصف المكلف

سمونه بحيث سلمت اسبابه ولوضوح الامر تسوح في عدم سلامة الاسباب وصفا
تعتمد على هذه الاستطاعة والسر فيه ان سلامة الاسباب مما خلق الله
تعالى القدرة الحقيقية عند القصد بالفعل فبعد السلامة لا حاجة من جهة
العبد الا الى القصد ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه تحرير المقام
ان ما لا يطاق على ثلث مراتب ما يمتنع في نفسه وما يمكن في نفسه ولا يمكن
من العبد عادة وما يمكن منه لكن تعلق بعدمه علم الله تعالى وارادته والاول
لا يجوز ولا يقع تكليفه اتفاقا ويجوز عندنا خلافا للمعتزلة والثالث
يجوز ويقع بالاتفاق فهذا توجيه ما قيل تكليف ما لا يطاق واقع
عند الاشعري ومن لا يقول به لا يعد بهما من المراتب نظرا الى امكانها من العبد
في نفسه وقد يوجه ايضا بان القدرة الحادثة غير مؤثرة وغير سابقة على الفعل
عنده فيكون مما لا يطاق بهذا الاعتبار وفيه بعد لانه يستلزم كون كل
تكليف كذلك وهو لا يقول به ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع اي
بما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد بقرينة قوله وانما النزاع في الجواز ولك
ان تاخذ هذا على الاطلاق لانه لا يستلزم الشمول وقد يقال ان ابا لهب
كلف بالايمان وهو تصديق النبي عم في جميع ما علم مجيئه به ومن جملته انه

انه لا يؤمن فقد كلف بان يصدقه في ان لا يصدقه وادعان ما وجد في نفسه
خلافه مستحيل قطعا فيقع التكلف بالمرتبة الاولى فضلا عن الجواز وفيه
بحث لانه يجوز ان لا يخلق الله تعالى العلم بالعلم فلا يجد من نفسه خلافه فهو
خلاف العادة فيكون من المرتبة الوسطى والذي يجسم مادة الشبه هو ان المح
ادعانه بخصوص انه لا يؤمن وانما يكلف به اذا وصل اليه ذلك الخصوص
وهو عم واما قبل الوصول فالواجب هو الادعان الاجمالي اذ الايمان
هو التصديق اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا استحالة
في الادعان الاجمالي وقد يجاب ايضا بانه يجوز ان يكون الايمان في حقه
هو التصديق بما عداه ولا يخفى بعده اذ فيه اختلاف الايمان بحسب الاشخاص
وتقريره انه لو كان جائزا اه توضيح هذا التقرير لزم ان لا يجوز تكليف
امثال ابي لهب بالايمان بما اخبره الله تعالى عنهم بانهم لا يؤمنون مع انه
جائز بل واقع فلا استحالة اكتساب ما ليس قائما بمحل القدرة مع انا
نعلم بالضرورة الوجدانية ان حالنا بالنسبة الى المولدات فينا كحالنا
بالنسبة الى المولدات في غيرنا فلا اكتساب في جميع المولدات ولهذا لا
يتمكن العبد اه يرد عليه ان عدم تمكن العبد قبل وجود مباشرة الاسباب

ثم وبعده لاينافي كونه مكتسبا بواسطة السبب كما ان صرف الارادة والقدرة
الى فعل المباشرة بوجهه ويفوت التمكن من تركه اى بالوقت المقدر لموته
ولو لم يقتل لجاز ان يموت في ذلك الوقت وان لا يموت من غير قطع بامتداد
العمر ولا بالموت بدل القتل قد قطع عليه الاجل اى لم يوصل اليه فانه
لو لم يقتل لعاش الى امر هو اجله الذى علم الله تعالى موته فيه لولا القتل فهم
يقطعون بامتداد العمر لولاه وحاصل النزاع ان المراد بالاجل المضاف
زمان تبطل فيه الحيوة قطعا من غير تقدم ولا تأخر فهل يتحقق ذلك
في المقتول او المعلوم في حقه انه ان قتل مات فان لم يقتل فيعيش الى وقت
هو اجله هكذا في شرح المواقف فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة
ولا يستقدمون ان قلت لا يتصور الاستقدام عند مجيئه فلا فائدة في نفيه
قلت قوله تعالى ولا يستقدمون عطف على الجملة الشرطية لا الجزائية فلا يتقيد
بالشرط واحتج المعتزلة قالوا المسئلة بديهية والمذكور في معرض
الاحتجاج تنبيه وتشهاد فلكونه في صورة الاحتجاج استعيرت لفظة الحجة
له والجواب على الاول يرد عليه انه لا يوافق تحرير محل النزاع ويؤدى
الى القول بتعدد الاجل بل الجواب ان ذلك الاحاديث اخبار احاد فلا

فلا يعارض بالايات القطعية او المراد الزيادة بحسب الخير والبركة كما يقال ذكر
الفتى عمره الثاني كما زعم الكعبي فانه خالف المعتزلة السابقة فقال المقتول
تبطل حيوته باجل القتل فياكل اى يتناوله وهو مشهور في العرف
وقد يفسر الرزق بما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به بالتملك او غيره
فعلى هذا يكون الحرام رزقا وفيه بعد لا يخفى ويجوز ان ياكل شخص رزق غيره
ويوافقه قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون وقد يقال اطلاق الرزق على المنفق
مجاز لكونه بصدده بملوك يأكله المالك المراد بالمملوك المجعول ملكا بمعنى
الاذن في التصرف الشرعي والانحلال عن معنى الاضافة الى الله تعالى وهو معتبر
في معنى الرزق عندهم ايضا كما سيجيء ان شاء الله تعالى فيندفع بملاحظة الخبيثة
خمر المسلم وخنزيره اذا اكلها مع حرمتها وفي بعض الكتب ان الحرام ليس بملك عند
المعتزلة فان صح فالدفع ظ ان لا يكون ما ياكل من الدواب رزقا مع انه ظاهر قوله تعالى
وما من دابة في الارض الا على الله رزقها يقتضي ان يكون كل دواب مرزوقة
ان من اكل الحرام طول عمره اجيب بانه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباحات
الا اذا اعرض عنه ليسوه اختياره على انه منقوض بمن مات ولم ياكل حلالا ولا
حراما اذ لا معنى لتعليق ذلك اياه وايضا فيه فوات مقابلة الاضلال

للهداية ومثل هذا والم يهتد مجاز وكذا قوله تعالى فاما ثمود فهديناهم
فاستحبوا العمى على الهدى ويحتمل ان يراد والله اعلم واما ثمود فخلقنا فيهم الهدى
فتركوه وارتدوا اذ لا دلالة في اول الآية وآخرها على نفي الحصول
وهو بطل لقوله تعالى وايضا الناس مختلف في الهداية وبيان الطريق يعم الكل
وايضا فيه فوات قاعدة المطاوعة وان اهتدى مطاوع هدى مع ان اهتدى
غير لازم للبيان وايضا يقال في مقام المدح فلان مهتدى ولا مدح الا بالحصول
وما يقال ان الاستعداد التام فضيلة يليق ان يمدح عليها فمدفوع بان التمكن
مع عدم الحصول نقيصة يذم عليها كذا قيل وفيه بحث لان التمكن في نفسه
فضيلة والذم في عدم الحصول ونظيره ان العلم بلا عمل مذموم مع انه في نفسه
اجل الفضائل بالتقديم وبسعها في استحباب التعظيم نعم التمكن عام للكل فلا
يناسب قولهم فلان مهتد لكن هذا وجه آخر ولقوله عم اللهم اهد قومي
ولقوله تعالى اهدنا الصراط اذ الطلب يستدعي عدم حصول المطلوب ويرد على هذا
انه ينافي التفسير بالخلق ايضا على ما لا يخفى واعلم ان الغرض في امثال هذا
المقام من ذكر النصوص المتقابلة وحمل بعضها على التجوز هو الارشاد الى طريق
دفع تشبث الخصم بالبعض او التنبيه على امكان المعارضة بالمثل فتنبه وكن

وكن على بصيرة والمشهور ان الهداية اه يمكن ان يقال مراد الشيخ
بيان الحقيقة الشرعية المرادة في اغلب استعمالات الشارع والمشهور بين
القوم وهو معناه اللغوي والعرفي فلا منافات والا فالخلق آه اذ
الاصلح له الا عدم خلقه ثم اماتته او سلب عقله قبل التكليف فان قلت بل الا
صلح له الوجود والتكليف والتعريض للنعيم المقيم قلت فلم يفعل ذلك
لمن مات طفلا هذا وان اعتبر جانب علم الله تعالى على ما مر في صدر الكتاب
فالامر ظ ولما كان له منة اه فانهم قالوا ترك الاصلح المقدور الغير
المضر بخل وسفه فلزوم البخل ونحوه جعل تعلق قدرة الله تعالى بالترك مستحيلا
ابدا ولا منة في مثل ذلك الفعل ولا معنى لطلب على ما لا يخفى لا يقال الاب
المشفق يستوجب المنة على ولده في شفقته لانا نقول لا منة في شفقته الجبلية
بل في الافعال الاختيارية المنبعثة عنها ان وجدت وجوابه ان منع
ما يكون حاصله ان الاصلح امر لا يستوجبه احد بل هو محض جود الله تعالى وقد ثبت
انه كريم حكيم عليم فتركه لا يخل بالحكمة فلا يجب عليه رعايته قبل عليه المعتزلة
جوزوا ترك الاصلح اذا اقتضى الحكمة تركه قال الزمخشري في تفسير قوله تعالى
وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم اي ان تغفر لهم فليس ذلك بخارج عن حكمتك

وجوابه انه لادلة في كلامه على ان عدم المغفرة اصلح ويجوز ان يكون وجوبه
لاستحقاق الكفر العقاب على ما هو المذهب عندهم ولكن ففي كلامه ان الاصلح
على ذلك التقدير المحال هو المغفرة ولكن فالتجويز على تقدير المحال لا ينافي
الاستحالة ولكن فالكلام مع الجمهور وهم هنا بحث وهو انه لا شك ان تركه
ما فيه الحكمة بخل او سفه او جهل فيجب عليه رعايتها والمذهب انه لا واجب عليه تعالى
اصلا اللهم الا ان يقال المراد نفي الوجوب في الخصوصيات ثم ليست شورى
او قيل معناه اقتضاء الحكمة مع القدرة على تركه وهذا غير الوجوبين الذين
ابطلاهما وجوابه انهم جعلوا الاخلال بالحكمة نقصا يستحيل على الله تعالى
فلزوم الخ يجعل الترك مستحيلا وان صح بالنظر الى ذاته وهذا هو مذهب الفلاسفة
اذ يجعلون ايجاد العالم لازما لاشتماله على المصالح ويستندوه الى العناية الا زلية
ولهذا اضطر المتأخرون والمعتزلة الى معنى الوجوب على الله تعالى انه يفعل
البتة ولا يتركه وان جاز الترك كما في العاديات فانا نعلم قطعا ان جبل احد
لم ينقلب الآن ذهبا وان جاز انقلابه واجيب بان الوجوب بمجرد التسمية
والتعجب انهم لا يجعلون ما اخبر به الشارع من افعاله واجبا عليه تعالى مع قيام
الدليل على انه يفعله البتة استحقاق تاركه الذم والعقاب فان علم هذا

هذا الاستحقاق بالشرع فالوجوب شرعي والا فعقلي وقال بعض المعتزلة
بالوجوب عليه تعالى بمعنى استحقاق تاركه الذم عند العقل فيكون وجوبا شرعيا
وهو ظ اذ لا معنى للذم لانه تعالى المالك على الاطلاق والاللعقاب
بالاتفاق اذ لا يتصور في حقه تعالى لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق
انما قيد بالامكان لان النقل الوارد في الممتنعات العقلية يجب تأويله لتقدم
العقل على النقل فان قوله تعالى الرحمن على العرش استوى لدلالته على الجلوس
المحال على الله تعالى يجب تأويله بالاستيلاء ونحوه النار يعرضون عليها
عرضهم على النار احراقهم بها من قولهم عرض الاسارى على السيف قتلوا به وقوله
تعالى ويوم تقوم الساعة دليل على ان العرض قبل ذلك اليوم اغرقوا
فادخلوا نارا وجه الاستدلال ان الفا للتعقيب من غير تراخ جاد لا يصح
لجواز بعضهم تعذيب غير الحي ولا شك انه سفسطة واما تعذيب الماكول بخلق
نوع الحيوة في بطن الآكل فواضح الامكان كدودة في الجوف وفي طحال البدن
فانه يتألم ويتلذذ بلا شعور منا لا دليل لهم يعتد به قالوا ان اعيدت
الوقت الاول فهو مبدء لا معاد والا فلا اعادة بعينه لان الوقت من
من جملة العوارض واجيب اولا بان اعادة العين بالشخصات المعتبرة في الوجود

في الوجود ولا نم ان الوقت منها والا يلزم تبديل الاشخاص بحسب الاوقات
لا يقال يحتمل ان يراد ان وقت الحدوث شخص خارجي لانا نقول هذا مع
انه كلام على التسليم مدفوع بان المعتبر في الوجود لا يتصور بدونه وما لا يؤثر
عدمه في البقاء لا يؤثر في الاعادة ايضا وثانيا بان المبداء هو الوجود في
الوقت المبداء والوقت هنا معا فرضا وقالوا ايضا لو اعيد المعدوم بعينه
يتخلل العدم بين الشيء ونفسه هف واجيب بمنع الاستحالة فانه في التحقيق
تخلل العدم بين زمان الوجود وهما متغايران ولا استحالة فيه وقد يجاب
بتجويز التميز في الوقتين بالعوارض الغير المشخصة مع بقاء المشخصات
بعينها فيكون التخلل بين المتغايرين في وجه وايضا لو تم ذلك لامتنع
بقاء الشخص مع زمانا والا تخلل الزمان بين الشيء ونفسه وفيه بحث اذ الاختلاف
في غير المشخصات لا يدفع التخلل بين المشخصات ونفسه وبين ذات الشخص ونفسه
وان دفع الاختلاف بين الشخص المأخوذ مع جميع العوارض ونفسه ثم لا يخفى
ان معنى التخلل بقطع الاتصال والوقوع في الخلال فلا تخلل في الشخص
الباقي لان مرادنا وذهب البعض الى اعادة الاجزاء الاصلية بعد اعدامها
بقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه واجيب بان هلاك الشيء خروجه عن صفاته

عن صفاته المطلوبة منه والمطلوب بالجواهر الفردة انضمام بعضها الى بعض
ليحصل الجسم والمط بالمركبات خواصها واثارها فالتفريق اهلاك للكل
والاجزاء المأكولة فضلة في الاكل فان قيل يحتمل ان يتولد من الجزء الاصلي
المأكول نطفة يتولد منها شخص آخر قلنا لعل الله تعالى يحفظ من ان يصير جزء لبدن
آخر فضلا عن ان يصير تعلقه وجزء اصليا والنفي في الوقوع لا في الجواز
وان الجزء الذي ضرب مثل احد قيل ذلك بالانتفاخ لا بضم زائد والا لزم تعذيبه
بلا شركة في المعصية وفيه بحث لان العذاب للروح المتعلق به قلنا انما
يلزم التناسخ حاصل الجواب ان التناسخ مغايرة البدنين بحسب ذوات
الاجزاء والتغاير هنا في الهيئة والتركيب وقد يتوهم ان حاصل منع التغاير
بناء على ان البدن الثاني مخلوق من اجزاء البدن الاول فيكون عين
الاول فيعترض بان قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا
غيرها يدل على مغايرة الجلدين مع اتحاد اجزائهما بناء على تغاير الهيئة
والتركيب وانت خبير بان دعوى اتحاد الاجزاء غير مسموعة فتأمل ان كتب
الاعمال هي التي توزن وقيل بل يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات
اجساما ظلمانية لقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر يشير ان الكوثر

هو الحوض والاصح انه غيره فانه في الجنة والحوض في الموقف وريحه اطيب
من المسك ويجوز ان يكون له طعم لذيذ فيتلذذ بريحه وطعمه عند الشرب الثاني
ان وقع من شرب منه فلا يظمأ ابدا ويجوز ان لا يشربه الا من قدر له عدم
دخوله النار او لا يعذب بالظمأ من شربه وان دخل النار اوق من الشعر
واحد من السيف هكذا ورد في الحديث الصحيح والمشهور ان الميزان قبل
الصراط وما روي من ان الصحابة قالوا يا رسول الله اين نطلبك يوم الحشر
فقال عم على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض
فوجهه ان الطلب في المكان المرتبة يجوز بان لا يستانف في كل طرق على انه
رواية غريبة فلا يعارض المشهور واسكانهما في الجنة والقول بان
تلك الجنة كانت بساتين من بساتين الدنيا مخالف لاجماع المسلمين
وقد يتوهم انه مردود بقوله تعالى قلنا اهبطوا منها اذ الهبوط انتقال
من المكان العالي الى المكان السافل ويرد عليه ان يحتمل ان يكون ذلك البستان
على موضع مرتفع كقلة الجبل بجعلها للذين اي تخلقها لاجلهم فان قلت
يحتمل ان يجعل للذين ثانيا فيجعل غير الحاصل جعلها كائنة لهم لا منشئها
قلت يمكن ان يقال المتبادر من جعل الدار لزيد تمكينه من التمكن فيها وهذا

وهذا المعنى لازم لوجود الجنة واما الحمل على التمكن بالفعل فعدول عن
الظاهر اكلها دائم الاكل بضمتين كل ما يؤكل ويرد على هذا الاستدلال
انه مشترك الالزام اذ المراد بالشيء هو الموجود المطلق لا الموجود في وقت
النزول فقط ومثل قوله تعالى خالق كل شيء وهو بكل شيء عليم وانما الدوام
الدوام يعني ان المراد هو الدوام التجددي العرفي فان نوع الثمار يعد دائما
بحسب العرف وان انقطعت في بعض الاوقات ولك ان تقول هلاك كل شيء
بعد وجوده مثلا فلا ينقطع النوع اصلا بل يكفي الخروج عن الانتفاع
اي المقصود منه فلا يرد ان ما لا يفنى يدل على وجود الصانع وهو اعظم
المنافع الشرك بالله تعالى ان اريد به مطلق الكفر فالمسمى مندرج فيه
لانه كفر بالاتفاق والا فسائر انواع الكفر تبقى خارجة انما الاجماع
اضافي هذا يخالف ظاهر قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر
عنكم سيئاتكم والتوجيه ما يجيء من ان المراد بالكبائر جزئيات الكفر
بطريق الاستحلال اي على وجه يلزم منه عده حلالا فان الكبيرة على هذا الوجه
علامة عدم التصديق القلبي مخالف لما اجمع عليه السلف لا يقال الا
جماع مع مخالفة الحسن لانا نقول النفاق كفر مضمر وقيل المراد هو اجماع

المتقدم عليه وهو غلط والا فالمراد الحصر والحديث وارد على سبيل
التغليظ لا يقال فح يلزم الكذب في اخبار الشارع لانا نقول المراد بالايمان
الكامل لكن تركه اظهار القيد تغليظا ومبالغة وفيه دلالة على انه لا ينبغي
ان يصدر مثله عن المؤمن على رغم انف ابي ذر رغم الانف وصوله الى
الرغام بالفتح وهو التراب وفيه متروك صاحبه يقال فعلته على رغم انفه
اي على خلاف مراده لاجل ازالته والجار متعلق بمحذوف اي قلت هذا على
رغم انفه ومن لم يحكم بما انزل الله وجه الاستدلال ان كلمة من عامة
يتناول الفاسق والمؤمن والجواب ان الحكم بالشيء هو التصديق به
والنزاع في كفر من يصدق بما انزل الله تعالى وايضا كلمة ما ههنا للجنس
فيعم بالفتوى والنزاع في كفر من لم يحكم بشيء مما انزل الله تعالى فمن كفر بعد
ذلك فاولئك هم الفاسقون وجه الاستدلال ان ضمير الفصل حصر الفاسق
في الكفر والجواب ان هذا الحصر ادعائي للمبالغة والا فالفاسق يتناول
الكافر بعد الايمان وقبله اجماعا من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر
الجواب انه محمول على الترك مستحلا او على كون النعمة او على كون النعمة
ان العذاب على من كذب وتولى وجه الاستدلال ان تعريف المسند اليه

يفيد على السند اعني كون العذاب على المكذب والجواب انه ادعائي للاشعار بان
معذب وليس بمكذب وقس عليه نظائره والله لا يغفر ان يشرك به ويغفر
ما دون ذلك اي ان يكفر به وانما عبر عن الكفر بالشرك لان كفار العرب
كانوا مشركين وبعضهم الى انه ممتنع عقلا اي ذهب بعض المسلمين
الى امتناع المغفرة عقلا بناء على ان هذه الادلة وهم المعتزلة فلا يرد
ما قيل من ان هذا قول بايجاب الحكمة تعذيبه وهو قول المعتزلة وقد ابطله اولا
وقوله لا يحتمل الاباحة قول بالقبح العقلي فينافي قولهم بجواز للشرع ان يحسن
القبيح ويقبح الحسن على انه يجوز ان يكون عدم احتمال الاباحة لمنافاته لحكم
يرد ان يمنع كون التفرقة قضية الحكمة لجواز ان يكون عدم التفرقة متضمنا
بحكمة خفية ولو سلم فيجوز التفرقة بوجه آخر غير تعذيب المسيء مثل انابة المحسن
دونه ثم ان نهاية الكرم تقتضي العفو عن نهاية الجناية وقوله فيوجب جزاء
الابد دعوى بلا دليل والمعتزلة يخصونها وقد يظن ان الضمير للآيات
والاحاديث فيعرض بانه لا يصح التخصيص بالكبائر المقرونة بالتوبة في قوله تعالى
ان الله لا يغفر ان يشرك به الآية اذ المغفرة بالتوبة يعم الشرك بل كل عاص مع
ان التعليق بالمشيئة يفيد البعضية وايضا حق واجب عندهم فلا يظهر للتعليق

فائدة وكذا لا يصح التخصيص بالصغائر لان مغفرة الصغائر عامة والصحيح
ان الضمير للمغفرة ولهم ان يقولوا كلمة ما في هذه الآية مخصوص بالصغائر جمعا
بين الادلة ولا نم عموم مغفرة الصغائر اذ لا يجب مغفرة صغيرة غير التائب بل
يغفرها انشاء الله تعالى انما يدل على الوقوع انما استفاد ذكره ههنا ردا
لتمسكهم بهذه الآية في الوجوب ايضا والجواب ههنا قوله وقد كثر النصوص
وزعم بعضهم ان الحق هذا هو المذهب الاشاعرة ومن جاء وفدوهم
وفيه جواب آخر وهو تبديل للقول بل كذب منتف بالاجماع واقول
لعل مرادهم ان الكريم اذا اخبر بالوعيد فالابلج شانه ان يبني اخباره على المشية
وان لم يصرح بذلك بخلاف الوعد فلا كذب ولا تبديل ويجوز العقاب على الصغيرة
اي من غير قطع بالوقوع وعدمه لعدم قيام الدليل وما ذكره الشارح من الادلة
فلا اثبات لهذا الاول من الدعوى مع ان الخصم لا ينكره فتامل واجيب بان
الكبيرة المطلقة هي الكفر حاصله ان التكفير مقيد بالمشية فلا قطع بالوقوع اذ
المراد بالكبائر انواع الكفر واشخاصها ومغفرة ما عدا الكفر غير متعينة بالاجماع
ولو لم يحمل الكبيرة على الكفر ينفي التعميم بلا دليل والتعليق بالاختيار بلا فائدة
لانه يجوز مغفرة الصغائر بدونه والشفاعة اي المقبولة ثابتة لا يقال

لا يقال مرتكب الكبيرة يستحق حرمان الشفاعة كما نص عليه في التلويح فيحرم اهل
الكبائر بطريق الاولى لانا نقول لا نم الملازمة لانه الجزء الادنى لا يستلزم ان يكون
جزءا للاعلى الذي له جزء اعظم ولو سلم فلعل المراد حرمان الشفيعية او حرمان الشفاعة
رفع او لعدم الدخول او في بعض موقف المحشر على ان الاستحقاق لا يستلزم الوقوع
وللمؤمنين والمؤمنات اي لذنوبهم وهي تعميم الكبائر يدل على ثبوت
الشفاعة وعلى انها ليست لرفع الدرجة لان عدم تلك الشفاعة لا يقتضي تقبيح الحال
وتحقيق الباس لكن لا يدل على انها في حق اهل الكبائر ولا تقبل منها شفاعة
ظاهر الآية ينفي اهل الشفاعة ولو زيادة الثواب ثم انه يحتمل ان يكون الضمير للنفس
الثانية فالمعنى ان جاءت شفاعة شفيع لم تقبل منها فعلها تقبل بدلالة آخر
بعد تسليم دلالتها على العموم في الاشخاص يشير الى منع الدلالة واعترض عليه بان
النفس نكرة في سياق النفي عامة والضمير راجع اليها فيعم ايضا ويمكن ان يجاب
بانه لا ضرورة في رجوع الضمير اليها من حيث عمومها فان النكرة المنفية خاصة
بحسب الوضع وعمومها عقلي ضروري فاذا قلت لا رجل في الدار وانما هو على السطح
ليس يلزم منه ان يكون جميع الرجال على السطح نعم لو قيل الضمير للنكرة فوقوعها في سياق
النفي كوقوعها فيه فيعم ايضا لم يبعد جدا يجب تخصيصها بالكفار ان قلت

كيف يتحقق بهم وقد علم عموم الاشخاص قلنا المسلم هو الدلالة على العموم لا ارادته
فلا نسلم عدم المعنى بالنسبة الى صيغة غير المجتنب عن الكبيرة ثم والى صيغة
المجتنب غير مفيد فتأمل لانه ثبت بالاجماع لاجزاء الايمان هو الجنة والخروج
عن الجنة ثبت بالاجماع فتعين الخروج عن النار وفيه منع ظاهر لجواز ان يراه في حال العذاب
بالتخفيف ونحوه ان الذين امنوا وعملوا الصالحات يعني هذا الاستدلال على ان
عمل الصالح لا يتناول الترك ثم انه لا يدل على عدم خلود من لا عمل له غير الايمان
لكنه يبطل مذهب الاعتزال وقد جعل جزاء الكفر اي على الاطلاق من غير تقييد
بالشدة ونحوها فلا يرد جواز التفاوت بالتشديد والتضعيف حتى لا يزيد الجزاء
على الجناية وبهذا الدليل الزاي والافقر فتح في ملكه يا يوصف بالظلم
مغفرة خالصة قالوا الخلوص لم ينفصل عن مضار الدنيا ولا يخفى ضعفه
بجواز الانفصال بوجه آخر فيمكن منع هذا القيد ايضا لكنه غير مفيد ههنا
وقد يستدل في المكث الطويل لكن خلود الكفار بمعنى الدوام بالاجماع بل هو من ضروريات
الدين بخلاف خلود اهل الكبيرة وما انت بمؤمن لنا والاولى ان يمثل بقوله تعالى
انؤمن لك واتبعك الاذلون لاحتمال ان يكون اللام في لنا لتقوية العمل للتقوية
ان يقع في القلب نسبة الصدق اي يحصل فيه منسوبية الصدق الى الجزء وثبوته

وثبوته له في غير اذعان كالتسوفسطائية بالنسبة الى وجود العالم فانه لا يقينا
خاليا عن الاذعان هكذا اختصه بعض المتأخرين وصرح بذلك ايضا ابن سينا ان قلت
يلزم ان لا يدرج يقين السوفسطائي ونحوه في التصور لانه ثبت بالضرورة اولا
يخص التقسيم قلت ان يمنع حصول اليقين بدون الاذعان ويمنع عدم الا
ذعان للسوفسطائي بقي ههنا بحث آخر وهو ان المعنى المعبر عنه بكون بدون امر
قطعي وقد نص عليه في شرح المقاصد ولذا يكفي في باب الايمان الذي هو التصديق
البالغ حد الجزم والاذعان مع ان التصديق المنطقي يعم الظني بالاتفاق
فانهم يفسرون العلم بالمعنى الاعم تفسيرا حاصرا توسلا به الى بيان الحاجة الى المنطق
بجميع اجزائه كان اطلاق الكافر وقوله بجعله كافرا اشارة الى ان الكفر
في مثل هذه الصورة في الظاهر وفي صحة اجراء الاحكام لا فيما بينه وبين الله تعالى
وذكر في شرح المقاصد ان التصديق المقارن لامارة التكذيب غير معتد به
والايمان هو التصديق الذي لا يقارن شيئا من الامارة ذكره لا يحتمل
التسوية ان قلت اطفال المؤمنين ولا تصديق فيهم قلت الكلام في الايمان
الحقيقي لا الحكمي التصديق باق في القلب هذا مناف لما اتفق عليه المتكلمون
من ان النوم ضد الادراك فلا يجتمعان والذي هو له اي في حال النوم

والتعقل انما يوجد عن حصول فتلك الحالة التي هو له لا حال عدم التصديق واما حال
الحضور والتيقظ فليس كذلك بل قد يذهل فيها وقد لا يذهل حتى كان المؤمن
نائما ولذلك يكفي الاقرار في الموت مع انه جزء مفهوم الايمان واما الاقرار
شرطا لاجراء الاحكام ولا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض لا بد ان يكون على وجه الاعلان
على الامام وغيره من اهل الاسلام بخلاف ما اذا كان ركنا فانه يكفي مجرد التكلم
في الجملة وان لم يظهر على غيره والنصوص معاضدة لذلك لدلالتها على
ان محل الايمان هو القلب فليس الاقرار جزءا منه واما ان التصديق لا سائر ما في
القلب فبالاتفاق لان الايمان في اللغة التصديق ولم يثبت في الشرع بمعنى
آخر فلا تقل والا لكان الخطاب بالايمان خطابا بما لا يفهم ولانه خلاف
الاصل فلا يصار اليه بلا دليل ان قلت يحتمل ان يراد بالنصوص الايمان اللغوي
قلت لا نزاع في ان الايمان من المنقولات الشرعية بحسب خصوص المتعلق فهو
في المعنى اللغوي مجاز في كلام الشارع والاصل في الاطلاق هو الحقيقة
بل اشتقت قلبه يرد عليه انه يحتمل ان يكون ذكر القلب لكونه محل جزء الايمان
لا يعرفون منه الا التصديق بالقلب يعني ان معناه الحقيقي عندهم هو فعل القلب
ولا يخفى انه انما يتم اذا ضم اليه عدم النقل في الشرع فيرد عليه النصوص المعاضدة

المعاضدة حتى لو فرضنا يرد عليه انه ليس المعتبر عند الكرامية مجرد اللفظ بل اللفظ
الدال بمعنى انه المعتبر في وضع الشرع واللغة فيبطل ما قيل انه اذا اعتبر الدال الدلالة
لا معنى لاعتبارها عند عدم المدلول اذ لا دخل في الاوضاع نعم لاعتبارها
في صحة الاحكام عندهم ايضا فالواقع اضمر الانكار واظهر الاذعان يكون مؤمنا
له الا انه يستحق الخلود في النار ومن اظهر الاذعان ولم يكن له الاقرار لم يستحق الجنة
يسمى مؤمنا اي يطلق عليه لفظ المؤمن عند اهل الدنيا واللغة لعدم دليل
الايمان فان امارة الامور الحقيقية كافية في صحة اطلاق اللفظ على سبيل الحقيقة
كالغضنفر والوفاق ونحوهما وفي المواقف ان الاقرار يسمى ايمانا لغة ويفهم منه
بعونة سياق كلامه انه حقيقة في الاقرار ايضا لكنه يخالف ظاهر كلام القوم
اللهم الا ان يدعى وضع آخر لا يكفي في الايمان فعل القلب لا يقال العلماء
يجعلون مواطأة القلب شرطا لانا نقول هذا مذهب الكرامية والعطائية
لا الكرامية ولهذا ذكروا عدم الاستغناء عن القلب وايضا الاجماع
منعقد رد آخر على الكرامية لا على المصنف وموافقة كما توهم مع القطع
بان العطف يقتضي المغايرة واما عطف الجزء على الكل كما في قوله تعالى تنزل
الملائكة والروح فبتأويل جعله خارجا باعتبار خطابي وكفى بالنظر حجة

لامتناع اشتراط الشيء بنفسه لان جزء الشرط شرط ايضا وهذا اي كونه زائدا
بزيادة ما يجب الايمان به لا يتصور في غير عمره على كذا في بعض شروح العمدة وشرح
نظم الاوصدي ولا خفاء في ان التفصيلي ازيد لتكثره بحسب تكثر متعلقاته
فحيث انه يجب الايمان بها وان لم يتكثر من حيث ذواتها فليتامل وحاصله
انه يزيد اه كذا نقل عن امام الحرمين وغيره وقد يتوهم ان حاصله هو ان الدوام
على العبادة عبادة اخرى فلذا يثاب عليه في كل حين وليس بشيء لان كون الدوام
عبادة غير كونه ايمانا فان الدوام على التصديق غير التصديق بالضرورة
وفيه نظر لان حصول المثل قد يدفع بان المراد زيادة اعداد حصلت
وعدم البقا لا ينافي ذلك ومن ذهب الى ان الاعمال جزء من الايمان فرضا
كان او نفلا كما هو مذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار او فرضا فقط
كما هو مذهب الجبائي واكثر معتزلة البصرة فان قلت انتفاء اجزاء يستلزم انتفاء
الكل فكيف يتصور الزيادة والنقصان قلت النوافل مما يقع جزء الاعمال شرع
جزء وكذلك بعض الفرائض قد يقع فرضا فيقع جزء من غير ان يشرع كذلك
كزيادة القراءة والقيام بحسبها في الصلوة وايضا قد ينقض بعض انواع
الفرائض بانتفاء وجوبه كالزكوة عن الفقير وبعض افرادها بحسب قصر العمر كالصلوة

كالصلوة والزكوة بل يمكن ان لا يجب الكل كمن آمن ومات قبل ان يجب عليه شيء وربما يعلم
ان الايمان عند المعتزلة طاعة لا يخرج عنها طاعة او واجب كذلك فتدبر وبهذا
الاعتبار اي باعتبار التحصيل فان التكليف بالشيء بحسب نفسه غير التكليف به بحسب
تحصيله والاول لا يتصور الا في مقولة الفعل واما جعل التكليف بالايمان تكليفا
بالنظر الموجب له فهو عدول عن ظاهر قولهم معرفة الله تعالى واجبة اجماعا وقوله تعالى امنوا
بالله والحق ان النظر اي مقدوريته بالواسطة وبحسب التحصيل ولهذا قد يستفاد نقيضه
عن الغفلة عن النظر الذي هو واسطة التحصيل هذا خلاصة ما في شرح المواقف
ولا يكفي المعرفة فمن شاهد المعجزة فوقع في قلبه صدق النبي عم بغتة يكون
مكلفا بتحصيل ذلك اختيارا فمن حاصل كلام بعض المتاخرين ان التصديق
هو العلم اليقيني الذي يحصل بمباشرة اسبابه والمعرفة اعم فيكون المعرفة اليقينية
الاختيارية تصديقا عنده فان قلت يلزم ان يكون المعرفة الغير الاختيارية
تصورا عنده قلت التصديق الايماني عنده نوع من التصديق الميزاني وهو المقابل
للتصور فلا اشكال هذا هو توجيه كلام بعض المتاخرين وليس بمختار عند الشارح
وتفصيل الكلام مما لا يحتمله المقام بمعنى قبول الاحكام يعني ان الاسلام
هو الخضوع والانقياد للاحكام وهو معنى التصديق بجميع ما جاء به النبي عم

فيرادف الايمان والمترادف يستلزم الاتحاد الذاتي المص فتامل ويؤيده اي
الاتحاد قوله تعالى فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين اي لم نجد في قرية لوط احدا
من المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين وانما قلنا كذلك لكثرة البيوت والكفار
فيها وليلايم كلامه من واعترض عليه بان الاستثناء لا يتوقف على الاتحاد كقولك
اخرجت العلماء فلم اترك الا بعض النحاة وقد استدل بقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا
فلن يقبل منه والايمان يقبل من طالبه ورد عليه ان ليس المراد غير الاسلام في المفهوم
وهو ظ فيحتمل ان يكون الاسلام اعم فاذا قلت من يبتغ غير العلم الشرعي فقد كان
ليست بحكم بسهو من يبتغ في علم الكلام وبالجملة اه تصوير للمدعى يعني ان المراد
بالوحدة عدم صحة سلب احدهما عن الآخر وهو اعم من الترادف والتشارك ويثبت بكل
منهما فيما اخبر من اوامره اي فيما ارسل ولك ان تقول الاخبار بالشيء يتضمن
الاخبار عن وجوبه مثلا والاسلام هو الخضوع والانقياد للالوهية
فهو تصديق خاص بان الله تعالى الحق وذا يستلزم التصديق لسائر احكامه
فبينهما تغاير ظ وهو في الآية بمعنى الانقياد والظ والاولى ان يقال
قولهم اسلمنا لا يستلزم تحقق مدلوله ولهذا يصح ان يقال ولكن قولوا آمنا
فان قيل الاسلام اه هذا معارضة في المقدمة كما ان الاول معارضة في المط

في المطاعن الا هكذا الاتحاد وقد يقال اذا شرط في الشهادة مواطاة الا
القلب كما هو الحق يدل الحديث على ان الاسلام لا ينفك عن التصديق فلا يرد
السؤال على الشارح وليس بشيء لان مراد الشارح عدم الانفكاك في الطرفين
والتصديق لا يلزم الاعمال على ان فيه غفولا عن توجيه الكلام فذهب بعض
المحققين حاصل كلامه ان الايمان المشروط به النجاة امر خفي له معارضات خفية
كثيرة من الهوى والشيطان فعند الجزم بحصوله لا امن ان يشوبه شيء من منافيات
النجاة من غير علم بذلك قال في شرح المقاصد وهذا اوجب لو لا مخالفته لما يدعيه
القوم من الاجماع بناء على ان العبرة في الايمان والكفر بمعنى ان المنجي
والمردي لا بمعنى ان ايمان الحال ليس بايمان وكفره ليس بكفر ومعنى قولهم السعيد
من سعد في بطن امه ان السعادة المعتبرة هي من علم الله تعالى ان يختم له بالسعادة
كذا في شرح المقاصد فلا يرد ما قيل يلزمهم ان يكون المشرك مؤمنا سعيدا بالفعل
اذا مات على الايمان فيكون التصديق ركنا محتمل السقوط بل بمعنى ان قضية
الحكم تقتضي ترجيح جانب الوقوع وتخرج عن حد الشك كما استقامة احد الطريقين
مع قرب واحد ورد عليه ما سبق من احتمال الحكم الخفية في الترك فلا يصح والحق
ان كلام المتن مستغن عن هذه التوجيه وما ارسلناك اه فان عزم بين امر الدين

والذين كفروا كلام مستأنف وكفر الكافر من كفر لم يهتد بهدايته ولم ينتفع برحمته وقد يوجه
كونه عموم رحمة الكافرين بانهم آمنوا بدعائه من الخسف والمسخ وانت خبير بانه
لا يناسب سوق هذا الكلام وهو امر يظهر بخلافه قيل لا بد من قيد موافقة الدعوى
احترازا عن مثل نطق الجماد بانه مفتر كذاب واجيب بان ذكر المحدث مشعر بانه طلب
المعارضة في شاهد دعواه ولا شاهد بدون الموافقة وقد مر في صدر الكتاب
ما يتعلق بهذا الحديث فتذكره على انه قد امر ونهى اما الامر فهو قوله تعالى اسكن
انت وزوجك الجنة واما النهي فهو قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة هذا لكن
ذكر في المواقف والمقاصد ان هذا الامر والنهي كان قبل البعثة لانه في الجنة
ولا امة له الى مستجمعة هناك نعم يرد ان لا يكفي حوى امة له في الجنة قوله لم يكن
في زمنه نبي فيكون الامر بلا واسطة فيكون وحيا فيه تامل لانه قد امرت ام موسى
عم بلا واسطة بقوله تعالى وهزي اليك بجذع النخلة والحق ان الامر بلا واسطة
انما يستلزم النبوة اذا كان لاجل التبليغ وامر آدم كذلك وقد يستدل ارباب
البصائر مبنى الاستدلال الاول على دعوى النبوة واظهار المعجزة على الفصل
والاجمال ومبنى الاستدلال الثاني على انه مكمل بالفتح على وجه لا يتصور في غير
النبي صلعم ومبنى الثالث على انه مكمل بالكسر على ذلك الوجه ايضا وليس في هاتين

في ما بين الوجهين ملاحظة المحدي واظهار المعجزة لكنه يبايع محمد عليه السلام
وما روي من ان عيسى عم يضع الجزية اي يرفعها عن الكفار ولا يقبل منهم
الا الاسلام مع انه يجب قبول الجزية في شريعتنا فوجهه انه عم بين انها شريعته
هذا الحكم وقت نزول عيسى عم فلا تنافي شريعتنا على انه يحتمل ان يكون من قبيل
انتهاء الحكم لانتهاء علته كما في سقوط نصيب المؤلفة القلوب على تقدير اشتماله
على جميع الشرائط من العقل والضبط والعدالة والاسلام وعدم الطعن اما عمدا
فبالاجماع اي الكذب عمدا فيما يتعلق بامر الشرايع بط بالاجماع اذ لو جاز لبطل
دلالة المعجزة وهو ممتنع وهكذا في الشهود وقال القاضي دلالة المعجزة فيما يتعلق به واما
ما كان بلا عمد فلا يدخل تحت تصديق بالمعجزة وفي عصمتهم عن سائر الذنوب
يعني به ما سوى الكذب في التبليغ او الفعل وهو مذهب المعتزلة قالوا صدور
الكبيرة يؤدي الى النفرة لمانعة عن الانقياد وفيه فوات الاصطلاح والغرض من البعثة
ويرد عليه ان الثاني انما يظهر والكلام في الصدور اظهارا لكفر تقية اي خوفا
لان اظهار الكلام حرام القاء النفس في التهلكة ورد بانه يفضي الى اخفاء الدعوة
بالكلية اذا دار الامر بالتقية وقت الدعوة وايضا منقوض بدعوة ابراهيم
وموسى عليهما السلام في زمن نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك وفيه بحث لجواز

وفي خوف الهلاك في بعض الصور باعلام من الله مصروف عن ظاهره اي بطريق
صرف النسبة الى غيرهم فان الحمل على ترك الاولى ونحوه صرف عن الظاهر ايضا وفيه بحث
توجيه آخر بحمل العام على ما عدا الخاص المقابل ولا شك اه وفيه منع لجواز ان يكون
الجبرية بحسب سهولة انقيادهم ووفور عقلهم وقوة ايمانهم وكثرة اعمالهم
لانه لا يدل اه قد يقال المراد باولاد ام في العرف هو نوع الانسان وهو المتبادر ايضا
وفيه ما فيه وقد يوجه ايضا بان في اولاده من هو افضل منه وهو نوح او ابراهيم او موسى
او عيسى عليهم السلام على اختلاف الاقوال وفيه ضعف ايضا اذ قد قيل بان ادم هو الافضل
لكونه ابا البشر والاولى ان يستدل بقوله عم انا اكرم الاولين والآخرين عند الله ولا فخر
بدليل صحة استثنائه اذ الاصل في الاستثناء هو الاتصال وايضا لو لم يندرج
في الملائكة لم يتناوله امرهم بالسجود فلم يوجد فسقه عن امر ربه وقد يجاب بان امر الاعلى
يتضمن امر الادنى بلا ريب صح استثناؤهم تغليبا في يكون الامر بالسجدة
بجماعة فيهم ابليس وعبر عنهم بالملائكة تغليبا وهو واحد اي الكل متحد من حيث
انه كلام الله تعالى وان تعاونت من حيث خصوصيات النظم المؤدي فعطف التعاون
على التعدد قريب من العطف التفسيري ولذا ان تقول كلها كلام الله تعالى اي دالة
عليه ففي الوحدة ظ والاول انسب بقوله تعالى كما ان القرآن كلام الله تعالى كلام واحد

واحد اي ثابت بالخبر المشهور يفهم منه ان المعراج في السماء ايضا مشهور
وثابت بطريق الاحاد هو خصوصية ما اليه من الجنة او غيرها واجيب بان المراد
الرؤيا بالعين وقد يجاب ايضا بان المراد رؤيا هي الكفار في غزوة بدر وقيل
هي الرؤيا انه سيدخل مكة وقيل كما هما رؤيا على قول المكذبين نحو قوله تعالى اين شركائي
والمعنى ما فقد جعله الاولى ان يجاب بان المعراج كان مكررا مرة بعد
بشخصه ومرة بروحه وقول عائشة رضي الله عنها حكاية عن الثانية يكون اسدا راجا
ان وافق غرضه والا يستحي اهانته كما روي ان مسيلمة الكذاب دعا لاعور ان
تصير عينه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء وقد يظهر خوارق من قبيل عوام
المسلمين تخليصا لهم عن المحن والكارة ويسمى معونة قالوا الخوارق اربعة معجزة
وكرامة ومعونة واهانة وفيه نظر بل هي ستة بضم الارهاص والاستدراج
وايضا الكتاب ناطق اه ان قيل الاول ارهاص كنبوة عيسى عم او معجزة كزكريا
عم والثاني معجزة لسليمان عم قلنا نحن لا ندعي الاظهور خارق عن بعض الصالحين
بلا دعوى النبوة وقصد اثباتها ولا يضر تسميته ارهاصا او معجزة لنبي هو من
امته وسياق الاية يدل على انه لم يكن هناك دعوى النبوة ولا قصد التصديق
بل لم يكن لزكريا علم بذلك والا لما سئل بقوله انى لك هذا كذا في شرح المقاصد وفيه بحث

لان الموازنة الاربعة ليست من محل النزاع والا فالنزاع لفظي ولا يخفى فتدبر
على ان سؤال ذكريا يحتمل ان يكون امتحانا لمعرفة مريم ههنا بينا رجل يسوق البقرة
اه اعلم ان بينا بالالف الاشباع وبينما بما المزيدة من الظروف الزمانية اللازمة
للاضافة الى الجملة الاسمية وفيهما معنى المجازاة فلا بد لهما من الجواب فان جرى مجرى كلمة
المفاجأة فهو العامل والا فالعامل معنى المفاجأة في تلك الكلمتين بينا وبينما
فقال الناس حكاية النبي عم بهذه القصة التي تسمى بالملك قال الناس
متعجبا بقرة تكلم اي تتكلم فلذا هدى المتابين فقال عم آمنت اي صدقت
الملك فاسمعت منه من تكلم البقر اشارة الى الجواب بقوله حاصله ان الاشتباه
عند ادعائه الرسالة ليس وهو مستحيل منه لانه صديق ومقرر بالرسالة رسوله وعند عدم
الادعاء لا اشتباه لانه كرامة له ومعجزة رسوله وقد سبق في صدر الكتاب ان عد
الكرامة معجزة انما هو بطريق التشبيه لاشتراكهما في الدلالة على حقية دعوى
النبوة فتذكر والاحسن ان يقال بعد الانبياء قال عليه السلام وانه ما طلعت الشمس
ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على افضل من ابي بكر وهو ظاهر هذا السوق لاثبات
افضليته المذكورة وبه يظهر ان ابا بكر رضي الله عنه افضل من سائر الامم ايضا
اراد البعدية الزمانية يرد عليه انه ان اريد بعد موت نبينا لم تعد الفضل على من مات قبله

قبل عم وان اريد بعد بعثة نبينا ينبغي ان يكون النبي عم وعلى كلا التقديرين
لم يفد التفضيل على سائر الامم لا بد من تخصيص عيسى عم وكذا ادريس والخضر
والالياس عليهم السلام اذ قد ذهب البعض من العلماء الى ان الاربعة
من الانبياء في زمرة الاحياء الخضر والياس في الارض وعيسى وادريس في السماء
لم يفد التفضيل على التابعين اي مراتبه والا فالصحابة افضل منهم والافضل
من الافضل افضل ولذلك قال سابقا والاحسن على هذا وحدنا السلف
اي اكثر اهل السنة والجماعة وقد ذهب البعض الى تفضيل علي على عثمان والبعض
الآخر الى التوقف فيما بينهما فالتوقف جهة لان قرب الدرجة وكثرة الثواب
امر لا يعلم الا بالاخبار من رسول الله ورسوله والاخبار متعارضة واما كثرة
الفضائل فما يعلم بتتبع الاحوال وقد تواتر في حق علي رضي الله عنه بان مايدل
على عموم مناقبه ووفور فضائله واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات
قد اجتمعوا اليوم توفي بضم التاء على صيغة المجهول والمشهور ان ابا بكر رضي
خطب حين وفاته عم وقال لا بد لهذا الدين ممن يقوم به فقالوا نعم لكن ننظر
في هذا الامر وبكروا الى سقيفة بني سعيدة اي بكرة بلا غرض فخطا في الاجتهاد
فان صاوبه واخرابه بعضوا عن طاعته مع اعترافهم بانه افضل اهل زمانه وانه

الاحق بالامامة منه لشبهة هي ترك القصاص عن قتل عثمان رضه ولعل
المراد الخلافة الكاملة ويحتمل ان يراد ان الخلافة على العلا يكون ثلثين سنة
قوله عم من مات ولم يعرف امام زمانه الحديث فان وجوب المعرفة يقتضي
وجوب الحصول وهذه الادلة لمطلق الوجوب واما انه لا يجب علينا عقلاً
ولا على الله تعالى اصلا فلبطلان قاعدة الوجوب على الله تعالى والحسن
والقبح العقليين وايضا لو وجب على الله تعالى اصلا فلبطلان ما خلا الرابع
عن الامام والميتة بكسر الميم تنافي نوع كالجنسية ومعنى الميتة الى الجاهلية كونها
على طريقة اهل الجاهلية وخصلتهم وقد يقال المراد بالامام ههنا هو
النبي عم قال الله تعالى لابراهيم عليه السلام اني جاعلك للناس اماما وذلك
بالنبوة فيعصي الامة كلهم لان ترك الواجب معصية والمعصية ضلالة
والامة لا يجتمع على الضلالة وقد يجاب بانه انما يلزم المعصية لو تركوه عن قدرة
واختيار لا عن عجز واضطرار فلا اشكال اصلا مع عدم القطع بعصمته يرد
عليه ان الشرط هو العصمة لا العلم بالعصمة وعدم القطع انما ينافي الثاني لا
الاول على ان عدم قطعنا غير مفيد وعدم قطع اهل البيعة غير معلومة
فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما ان قلت حقيقة العصمة كما ذكره عدم خلق

خلق الله تعالى الذنب وعدم العدم وجود فكيف لا يكون غير المعصوم ظالما
قلت معنى قولهم حقيقة العصمة كذا ان مالها وغايتها ذلك واما تعريفها فهي ملكة
اجتناب المعاصي مع التمكن فيها وقد يعبر عن تلك الملكة بالتطف لحصولها
بمحض لطف الله تعالى وفضله منه ولا يخفى ان من ليس له تلك الملكة لا يلزم ان يكون
عاصيا بالفعل ثم ان الظلم المطلق اعظم من المعصية لانه التعدي على الغير
وقد يجاب ايضا بجواز ان يراد بالعهد في الاية عهد النبوة على ما هو اكثر الا
التفسير لا ينال المحنة اي التكليف سمي بها اذ به يمتحن الله تعالى عباده
ويبلوهم ايهم احسن عملا فلنا غير الجائر هو نصب الامامين وقد يجاب
ايضا بان معنى جعل الامامة شورى ان يتشاوروا وينصبوا واحدا منهم
ولا يجاوزهم الامامة ولا النصب ولا التعيين وح لا اشكال اصلا
ولا ينعزل الامام بالفسق لا يقال بل ينعزل لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين
فان الامام النيل بمعنى الوصول وهو آني ابتداء وزماني بقاء لانا نقول الوصول
بالمعنى المصدري امر آني لا بقاء له وانما الباقي هو الوصول بمعنى الحاصل بالمصدر
ومدلول الفعل حقيقة هو الاول على ان صيغ الافعال للحدوث فليتامل
ولان العصمة شرط للامامة ابتداء يرد عليه انه ان اريد بالعصمة ملكة الاجتناب
لا تستلزم صح

فلا تعريب اذ الظ ان لا يشترط عدم الفسق وان اريد عدم الفسق فعدم شرائطه
هم حيث قالوا يشترط العدالة في الامامة لان الفاسق لا يصلح لامر الدين
ولا يوثق باوامره قلنا انه طافح من مقاصد علم الكلام اعلم ان مباحث
الامامة وان كانت من الفقه لكن لما شاع بين الناس في باب الامامة اعتقادات
فاسدة ومالت فرق اهل البدع والاهواء الى تعصبات باردة تكاد تفضي
الى كثير من قواعد الاسلام وتفضي عقايد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين
الحقت تلك المباحث بالكلام وادرجت في تعريفه عونا للقاصرين وصونا
للائمة المهتدين عن مطاعن المبتدعين ولا الغيب هو مكيال مخصوص
فالضمير لاحدهم وقد يجيء بمعنى النصف فالضمير للحمد فيجبى اجترام اي فاجترام
بجبتي بمعنى ان الحجة المتعلقة بي وهكذا قوله
فيبغضني بغضهم فلما ازاه هذا انما يتم في خصوصيات الاشخاص واما في
الطوايف المذكور بالاوصاف كاكل الربا وشارب الخمر والفروج على الفروج
فلا بل ترتيب الحكم على الوصف يدل على انه المناط ولا يبلغ ولي درجة
الانبياء الا وجب ان يذكر في مباحث النبوة لانه من مقاصد الفن فمعناه
انه عصمة من الذنوب او معناه انه وفقه للتوبة الخالصة والتائب من الذنب كمن

رفض صح

كمن لا ذنب له لا يقال هذه ليست من النص اعلم ان اللفظ اذا ظهر منه
المراد فان لم يحتمل النسخ فمحكم والا فان لم يحتمل التاويل فمفسر والا فان سيق
لاجل ذلك المراد فنص والا فظ وان خفي لعارض فخفي وان خفي لنفسه وادرك
عقلا فمشكل او نقلا فمجمل او لم يدرك اصلا فمتشابه اذا ثبت كونها مظنونة
بدليل قطعي ولم يكن المستحيل ماولا في غير ضروريات الدين فتاويل الفلاسفة
دلائل حدوث العالم ونحوه لا يدفع كفرهم هذا في غير الاجماع القطعي متفق عليه
واما كونه منكر ففيه خلاف موافقة الحكمة اي في حد ذاتها مع قطع النظر عن
حال الاشخاص والازمان لعدم اختلافها باختلاف تلك الحال واما مثل
حرمة الخمر فالحكمة فيه ليست ذاتية فمتى خلاف يحتمل ان يكون تارة تبديل حال
الاشخاص والازمان فان قيل الجازم بان العاصي يكون في النار يائس اي
على تقدير كون الجازم عاصيا وقس عليه قوله امن ومن قول اهل السنة ان لا يكفر
اه معنى هذه القاعدة انه لا يكفر في المسائل الاجتهادية او لا نزاع في تكفير منكر
ضروريات الدين ثم ان هذه القاعدة للشيخ الاشعري وبعض متابعيه على تناقض
الآخر فلم يوافقوهم وهم الذين كفروا المعتزلة والشيعة في بعض المسائل فلا احتياج
الى الجمع لعدم اتحاد القائل ومطالعة علم الغيب اي اطلاعه فلا ينافي ان يكون

بالقاء الجن ان له رؤيا في الجنة قال في الصحاح يقال له رأى من الجن اي مس فالمعنى
انه تعلق قرينا من الجن ورئي على وزن فعيل وتابعه بالنصب عطف على رؤيا وهو اسم
لغير من الجن فقال انه من المنظرين وهذا اجابة وفيه بحث لجواز ان يكون اخبارا عن كونه
من المنظرين في قضاء الله السابق دعا او لم يدع وقيل استجاب دعاء الكافر في امور الدنيا
والاستجابة في امور الاخرة وبه يحصل التوفيق بين الاية والحديث ابدا الفقاري بفتح الراء
وكسر السين المهملة والفقاري بكسر الفاء المعجمة خسف بالمشرق خسف بالكافر
ذهابه وغوره الى قعر الارض والضمير للحكومة او الفتيا هي بضم الفاء اسم كالفتوى
ومعناه روي ان غنم قوم افسدت ليلا زرع جماعة فحكم داود عم بالغنم لصاحب الحديث
فقال سليمان عم وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا ارفق بالفريقين وهو ان يدفع الحرث
الى ارباب الاشجار يقومون عليه حتى يعود الى هيئته الاولى ويدفع الشاة الى اهل الحرث
ينتفعون بها ثم يتبادلون فقال داود عم القضاء ما قضيت وحكم بذلك واعترض عليه هذا
الدليل بانه يحتمل ان يكون التخصيص لكون ما فهمه سليمان ارفق كما يشعر به قول غير هذا ارفق
بالفريقين وقد اجمعوا على ان الحق اعترض عليه بان الاجماع في الحكم الغير الاجتهادي
والبحث في الاجتهادي فلا تقريب على ان القياس عند الخصم مثبت لا مظهر لا تفرقة
في العموم واعترض عليه بانه ان اريد عدم الفرق بالنسبة الى الحكم الغير الاجتهادي فلا

فلا تقريب وان اريد بالنسبة الى الحكم المطلق فغير المسلم بل مهر اول المسئلة فوجوده
اه الوجهان الاولان يفيدان تفضيل رسل البشر اولا قائل بالفضل بين آدم وغيره
لا الفضل الخاص وقد خلق من ذلك بالاجماع فاما ان يخلق من آل ابراهيم وآل
عمران غير الانبياء فيفيد تفضيل الرسل فقط واما ان يخلق من العالمين رسل الملائكة
لكن الثاني اولى اذ من قواعدهم ان حمل اللفظ الاخير على المجاز اولى من حمل الاول
فلا يكون كنزع الخف قبل الوصول الى شط النهر اشق وادخل في الاخلاص
فيكون افضل وقد قال عم افضل الاعمال احمزها اي اشقها ان قلت الملائكة
في مقابلة عمل صفات فاضلة يضمحل فضل العمل في جنبها قلت هذا الادعاء
مما لا يقبل في حق الانبياء وبه يظهر ان هذا الوجه ايضا يفيد تفضيلهم فقط
وان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم والله اعلم
بالصواب

قد وقع الفراغ من تحرير هذه النسخة النفيسة في يوم الاثنين في نصف
جمادى الاخرى على يد عبد الضعيف النحيف حسن الملاطي
غفر الله له ولوالديه واحسن اليهما
واليه سنة ثلث وستين
ومائتين والف
م

بسم الله الرحمن الرحيم وبه

الحمد لله المتوحد بجلال ذاته وكمال صفاته المتقدس
في نعوت الجبروت عن شوائب النقص وسماته والصلوة
على نبيه محمد المؤيد بساطع حجه وواضح بيناته وعلى آله
واصحابه هداة طريق الحق وحماته وبعد فان مبنى علم
الشرائع والاحكام واساس قواعد عقائد الاسلام هو علم
التوحيد والصفات الموسوم بالكلام المنجي عن غياهب
الشكوك وظلمات الاوهام وان المختصر المسمى بالعقائد
للامام الهمام قدوة علماء الاسلام نجم الملة والدين
عمر النسفي اعلى الله درجته في دار السلام يشتمل من هذا
الفن على غرر الفرائد ودرر الفوائد في ضمن فصول نهى
للدين قواعد واصول واثناء نصوص نهى للنص جواهر
وفصوص مع غاية من التنقيح والتهذيب ونهاية من حسن
التنظيم والترتيب حاولت ان اشرحه شرحا يفصل

يفصل مجملاته ويتبع معضلاته وينشر مطوياته ويظهر
مكنوناته مع توجيه الكلام في تنقيح وتنبيه على المرام في توضيح
وتخبيط للمسائل غب تقرير وتدقيق للدلائل اثر تحرير وتنبير
لكلمقاصد نقدم بيد وتكثير للفوائد مع تجريد طاو باكتنج المقال
عن الاطالة والاملال وتجافيا عن طرفي الافراط والافراط
والاخلال والله الهادي الى سبيل الرشاد والمسؤل لنيل القصد
والسداد وهو حسبي ونعم الوكيل اعلم ان الاحكام الشرعية منها
ما يتعلق بكيفية العمل وتسمى فرعية وعملية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد
وتسمى اصلية واعتقادية والعلم المتعلق بالاول يسمى علم الشرع
والاحكام لما انها لاستفادة الامر من جهة الشرع ولا يسبق الفهم
عند اطلاق الاحكام الا اليها وبالثانية علم التوحيد
والصفات لما ان ذلك انسب مباحثه وابشر مقاصده وقد
كانت الاوائل من الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم
اجمعين تصفاء عقائدهم بركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم
وقرب العهد بزمانه ولعدم الوقائع والاختلافات وتمكنهم

من المراجعة الى النفات مستفتين عن تدوين العلمين وترتيبهما
ابوابا وفصولا وتقرير مقاصدهما قرونا واصولا الى ان
حدثت الفتن بين المسلمين والتبس على ائمة الدين وظهر
اختلاف الآراء والميل الى البدع والاهواء وكثرة الفتاوى
والواقعات والرجوع الى العلماء في المهمات فاشتغلوا بالنظر والاستدلال والاجتهاد والاستنباط وتمهيد القواعد
والاصول وترتيب الابواب والفصول وتكثير المسائل
بادلتها وايراد الشبه باجوبتها وتعيين الاوضاع والا
صطلاحات وتبيين المذاهب والاختلافات وسموا
ما يفيد معرفة الاحكام الشرعية العملية عن ادلتها التفصيلية
بالفقه ومعرفة احوال الادلة اجمالا في افادتها الاحكام
باصول الفقه ومعرفة العقائد عن ادلتها بالكلام لان
عنوان مباحثه كان قولهم الكلام في كذا وكذا اولان مسئلة
الكلام كان اشهر مباحثه واكثرها نزاعا وجدالا حتى
ان بعض المتقدمين قتل كثيرا من اهل الحق لعدم قولهم بخلقه

والاهواء جمع هوى الهوى ميلان النفس الى ما يستلذ به من الشهوات اهل الهوى اهل القبلة الذين لا يكفرون معتقدهم معتقد اهل السنة وهم الجبرية والقدرية والروافض والخوارج والمعتزلة والمشبهة وكل منهم اثنى عشر فرقة فصار اثنين وسبعين اما الجبرية فانهم نسبوا القبائح الى الله تعالى وابرؤا العباد من الذنوب وقالوا ليس للعباد افعال اختيارية لا الخير والشر وهي تخالف الجماعة واما القدرية فانهم انكروا مشية الله تعالى وتخليق القدر وهي تخالف الجماعة واما الروافض فانهم افرطوا في حب علي رضي الله عنه فرفضوا اما سواه وقالوا ان الرسالة نزلت من الله تعالى الى علي رضه وان جبرائيل عم قد اخطأ ويصلون عليه وهم يخالفون الجماعة واما المشبهة قالوا ان الله تعالى على صورة الانسان بنفسه وذاته وكل شيء يحدث في الانسان نصف به لذات الشر والظفر والحاجبين واللحم والعظم وغير ذلك والجماعة يقولون ربنا عما يقول المشبهون علوا كبيرا لكنا نصف بما وصف به نفسه كتابه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير

قوله فاشتغلوا الفاء للسببية يعني بسبب ما ذكر فاشتغلوا كما ان الاختلاف في قراءته بعض الآيات اوجب جمع القرآن بين الدفتين على عهد ابي بكر رضه والاختلاف في القراءة اوجب تعيينها على عهد عثمان رضه عنه ولم يكن مكتوبا ومجموعا في زمان النبي عليه السلام وفي شغل اربع لغات ضم الشين مع ضم الغين وسكونها وفتح الشين مع فتح الغين وسكونها ومعنى الكل واحد بالنظر يقال نظر اليه اذا نظر بعينه ونظر فيه اذا تفكر بقلبه اعلم ان تحصيل المطالب الكسبية انما يحصل بانتقالين الاول على الحركة من المطالب الى المبادي والثانية بالعكس والحركة الاولى تحصيل المادة والثانية لتحصيل الصورة والفكر بمعنى ترتيب امور معلومة لتحصيل مجهول لازم للحركة الثانية وسموه بالحركتين

آه كتبت هذه العبارة في الم فراقك
يا محبوب
م

ولانه اول ما يجب اه

يعني ان الاشتغال بعلم الكلام اول الواجبات اذ هو
اصول الشرائع كلها والفائدة فيه اتم وبه الهدى
والاشتغال بالتعليم والتعلم لا يكون الا بالتكلم
وبه يسمى كلاما وغيره من العلوم التي اول الواجبات
لا يسمى به للتمييز قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة اختلف العلماء
في ذلك الفرض قيل هو الكلام وقيل هو الفقه وقيل
هو علم التفسير والحديث والحق ان كل ما يجب
فعله او تركه او الاعتقاد به يجب علمه لان ما يتوقف
عليه الواجب واجب واول اعتقاد ان للعالم صانعا
واحدا قادرا ثم الصلوات الخمس والصوم والزكوة
والزكوة وحرمة الخمر والسرقة والزنا وغير ذلك
مما هو من ضروريات الدين التي تعرفها العامة
ومعرفة هذا القدر فرض عين على كل مسلم ومسلمة
واما معرفة الواجبات الاجتهادية والمحرمات الاجتهادية
فالحق انها واجب كفاية تسقط عن الامة بقيام
واحد منهم لا على كل واحد فان قلت قوله عليه السلام
على كل مسلم يدل على ان المراد هو فرض العين قلت
بل هو عام لان فرض الكفاية فرض على كل مسلم يسقط
بفعل البعض ومن قال انه فرض على كل واحد منهم
لا على كل واحد فمعنى الحديث عنده طلب العلم بنفسه
او بطلب عالم به فرض على كل مسلم

رمضان

بخلق القرآن ولانه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات
والزام الخصوم كالمنطق للفلسفة ولانه اول ما يجب من العلوم
التي انما تعلم وتتعلم بالكلام فاطلق عليه هذا الاسم لذلك
ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزا ولانه انما يتحقق بالمباحثة
وادارة الكلام من الجانبين وغيره قد يتحقق بالتأمل مطالعة
الكتب ولانه اكثر العلوم خلافا وانزاعا فيه افتقاره الى
الكلام مع المخالفين والرد عليهم ولانه لقوة ادلته صار
كانه هو الكلام دون ما عداه من العلوم كما يقال للاقوى
من الكلامين كهذا هو الكلام ولانه لاشتماله على الادلة القطعية
المؤيدة اكثرها بالادلة السمعية اشد العلوم تاثيرا في القلب والترغيب
وتغلغلا فيه فسمي بالكلام المشتق من الكلم وهو الجرح وهذا اختص
هو كلام القدماء ومعظم خلافه مع الفرق الاسلامية
خصوصا المعتزلة لانهم اول فرقة اسسوا قواعد الخلاف
لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة رضوان
الله عليهم اجمعين في باب العقايد وذلك ان رئيسهم وا

واصل ابن عطا اعتزل عن مجلس الحسن البصري رحمه الله بقرآن
مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وبنت المنزلة بين المنزلتين فقال
الحسن قد اعتزل عنا فسموا المعتزلة وهم كانوا انفسهم اصحاب
العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي
على الله تعالى ونفي الصفات القديمة عنه ثم انهم توغلوا في علم
الكلام وتشبثوا باذيال الفلاسفة في كثير من الاصول
وشاع مذهبهم فيما بين الناس الى ان قال الشيخ ابو الحسن الاشعري
لاستاذه ابي علي الجبائي ما تقول في ثلثة اخوة مات احدهم
مطيعا والآخر عاصيا والثالث صغيرا فقال ان الاول يثاب
بالجنة والثاني يعاقب بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب
قال الاشعري فان قال الثالث يا رب لم امتني صغيرا وما
ابقيتني الى ان اكبر فاؤمن بك فاطيعك فادخل الجنة ماذا
يقول الرب فقال الجبائي يقول الرب اني كنت اعلم منك
انك لو كبرت لعصيت فدخلت النار فكان الاصلح لك
ان تموت صغيرا قال الاشعري فان قال الثاني لم لم تمتني صغيرا

صغيرا لئلا اعصي فلا ادخل النار ماذا يقول الرب فبهت
الجبائي وترك الاشعري مذهبه واشتغل بهو ومن تبعه باثبات
رأي المعتزلة واثبات ما ورد به الشرع ومضى عليه الجماعة فسموا اهل
السنة والجماعة ثم لما غلب الفلسفة الى العربية وخاض فيها
الاسلاميون حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة

صغيرا لئلا اعصى فلا ادخل النار مازا يقول الرب فيه
الحسابي وترك الاشعري مذهبه واشتغل هو ومن بعده بابطال
رأي المعتزلة واثبات ما ورد به السنة ومضى عليه الجماعة فسموا اهل
السنة والجماعة ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية وخاض فيها
الاسلاميون حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة
فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة لتحققوا مقاصدها فتمكنوا
من ابطالها وهلم جرا الى ان ادرجوا فيه معظم الطبيعيات والالهيات
وخاضوا في الرياضيات حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا كمال
على التمحض وهذا هو كلام المتاخرين وبالجملة هو اشرف العلوم
لكونه اساس الاحكام الشرعية ورئيس العلوم الدينية ولكون
معلوما العقائد الاسلامية وغاية الفوز بالسعادات الدينية
والدنيوية وبراهينه الحجج القطعية المؤيدة اكثرها بالادلة السمعية
وما نقل عن السلف من الطعن فيه والمنع عنه فانما هو للمتعصب
في الدين والقاصر عن تحصيل اليقين والقاصد افساد عقائد المسلمين
والحابض فيما لا يفتقر اليه من غوامض المتفلسفين والافكيف

يتصور المنع عما هو اصل الواجبات واساس الشرعيات ثم لما
كان مبنى الكلام على الاستدلال بوجود الممكنات والمحدثات
على وجود الصانع وتوحيده وصفاته وافعاله ثم منها الى سائر
السمعيات ناسب تصدير الكتاب بالنسبة على وجود ما يتشابه
من الاعيان والاعراض وتحقيق العلم بها ليتوسل بذلك الى معرفة
ما هو المقصود الاهم فقال اهل الحق وهو الحكم المطابق
للواقع يطلق على الاقوال والعقائد والاديان والمذاهب
باعتبار اشتمالها على ذلك وتقابله الباطل واما الصدق فقد
شاع في الاقوال خاصة وتقابله الكذب وقد يفرق بينهما بان
المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب
الحكم فمعنى صدق الحكم مطابقته الواقع ومعنى حقيته مطابقة الواقع اياه
حقائق الاشياء ثابتة حقيقة الشيء وماهيته
ما به الشيء هو هو كالحيوان الناطق بخلاف مثل الضاحك
والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه فانه من العوارض وقد
يقال ان ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه حقيقة وباعتبار تشخصه

او بثبوت حقايق الاشياء يعني قال بعض العلماء انه قد ذكر فيما سبق شيئان الاول قوله حقايق الاشياء والثاني الثبوت
المذكور ضمنا في قوله ثابتة ولا يجوز ان يكون الضمير الذي في قوله بها عايدا الى قوله حقايق الاشياء لان الالف واللام
في قوله الاشياء لاستغراق الجنس وحقايق مضاف اليه فيكون المراد بحقايق الاشياء جميع الحقايق لان مقابلة الجمع
الذي هو قوله حقايق بالجمع الذي هو قوله الاشياء يستلزم انقسام الآحاد بالآحاد فيكون في مقابلة كل فرد من افراد
الشيء فرد من افراد الحقيقة ويكون معنى كلام المص والعلم بجميع الحقايق متحقق وانه محال لان كثيرا من الحقايق لا يحيط
به علم البشر فتعين ان ذلك الضمير عايد الى الثبوت الذي ذكر في ضمن قوله ثابتة فان قلت لو كان الضمير عايدا الى
الثبوت لوجب ان يقول المص العلم به لان الثبوت مذكر فلا بد ان يكون الضمير العايد اليه مذكرا لوجوب المطابقة
بين العايد والمعود اليه قلت ان الثبوت وان كان مذكرا الا انه مضاف الى المؤنث فيكون مؤنثا بالاضافة الى المؤنث

رمضان

قوله ان ما نعتقده مبدأ امر موجود في ذواتها حاصل الجواب ان تعاكس الحمول
والموضوع في هذه القضية وان لزم اتحادهما في اللزوم لكونهما متغايرين في
الحقيقة وفي المفهوم وان كانا متحدين بالذات فيجب طرح المعنى فلا يكون القضية
المذكورة لغوا ولا يرد ما ذكر ثم من الشك

رمضان

والثبوت والتحقق والوجود والكون الفاظ مترادفة معناها بديهي

التصور فان قيل فالحكم بثبوت حقايق الاشياء يكون لغوا بمنزلة

قولنا الامور الثابتة ثابتة قلنا المراد به ان ما نعتقده حقايق الا

شيا ونسميه بالاسماء من الانسان والفرس والسماء والارض امور

موجودة في نفس الامر كما يقال واجب الوجود موجود وهذا الكلام

مفيد ربما يحتاج الى البيان وليس مثل قولك الثابت ثابت ولا

مثل قولنا انا ابو النجم وشعري شعري على ما لا يخفى وتحقيق ذلك

ان الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه بشيء مفيدا

بالنظر الى بعض تلك الاعتبارات دون البعض كالانسان اذا اخذ

من حيث انه جسم ما يكون الحكم عليه بالحيوانية مفيدا واذا اخذ

من حيث انه حيوان ناطق كان ذلك لغوا والعلم بها اي بالحقايق

من تصوراتها والتصديق بها وبلوازمها متحقق وقيل المراد

به العلم بها شعري للقطع بانه لا علم بجميع الحقايق والجواب ان المراد

به الجنس ردا على القائلين بانه لا ثبوت لشيء من الحقايق ولا علم

صفة توجب التميز اه الصفة هي الامر الغير القائم بالذات او القائم بالمحل اي الموضوع وتفسيرها بالامر القائم بالغير كما فسره قدس سره العزيز في شرح المواقف ليس على ما ينبغي اذ يخرج علم الله تعالى بل لا يتناول التعريف على شيء من افراد المعرف اذ الصفة عند الاشاعرة ليست عينه ومحصله ان العلم امر قائم بمحل متعلق بشيء يوجب ذلك الامر ايجابا عاديا كون محله مميزا للمتعلق تميزا لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التميز فلا بد من اعتبار المحل الذي هو العالم لان التميز المتفرع على الصفة انما هو المحل دون الصفة ولا شك ان تميزه انما هو بشيء يتعلق به تلك الصفة والتميز اعني المعلوم تصورا كان او تصديقا وذلك الشيء المتعلق هو الذي لا يحتمل نقيض التميز فخرج بقوله تميزا عن الحد ما عدا العلم من الصفات النفسانية وغير النفسانية كالقدرة والشجاعة والسواد والبياض الى غير ذلك فان تلك الصفات وان كانت توجب تميز المحل بها عن الغير لكن لا توجب تميزا بخلاف الادراك فانه كما توجب لمحله تميزا عن غيره كذلك توجب له ايضا تميزا لمدركات عما عداه اي يجعل المحل بحيث يستحيل ان يلاحظ مدركاته ويميزها عن ما عداها وقد يناقش فيه بان علم الله تعالى يخرج عن الحد بجعل الايجاب على القادر كما هو مذهب الاشاعرة فان الايجاب في علم الله تعالى ليس بطريق العادة لان القادر يقتضي جواز التخلف وفي حقه تعالى غير مجوز وفيه نظر واعلم ان ههنا امور الصفة والمحل الذي قام به الصفة والتميز والايجاب الذي فيما يوجب والمتعلق والكل يحتمل ان يراد في الموضعين على وجوه شتى احتمالا عقليا لكن الاقرب ان يراد بالضمير الذي في يحتمل المتعلق وبالنقيض نقيض التميز كما اشرنا اليه في اثناء التقرير قال الشارح في شرح الشرح هذا هو الظاهر من مثل هذه العبارة ثم التميز في التصور نفس الصورة المتعلقة بالماهية المتصورة وفي التصديق الاثبات والنفي والمتعلق الطرفان ولا شك ان الاول اعني الصورة لا نقيض لها وان الاخيرين الاثبات والنفي كل منهما نقيض الآخر هذا هو المشهور في حل عبارة هذا التعريف ويرد عليه ان القول بالصورة فرع القول بالوجود الذهني وايضا يلزم احد الامرين اما عدم كون التصور والتصديق نوعا او كون التصور غير الصورة وكون التصديق غير النفي والاثبات والكل مخالف لما تقرر عندهم على ان اثبات الصفة سوى الصورة والاثبات والنفي ليس ضروريا ولا برهانيا عليه بل يكذبه الوجدان وايضا ان ذكر التميز وارادة الصورة والنفي والاثبات مجازا عما به التميز مجاز من غير قرينة وايضا ان النفي والاثبات بمعنى الايقاع والانتزاع ليس شيء منهما نقيضا للآخر اذ هما يرتفعان عند الشك والوجه الوجيه في التوجيه هو ان يراد بالتميز المعنى المصدري وبالنقيض النقيض المتعلق اعني الوقوع واللاوقوع في التصديق والماهية المتصورة في التصور ويراد بالضمير الذي في يحتمل المتعلق ايضا وحاصله ان لا يكون معه عند العالم احتمال المتعلق نقيض المتعلق ويجوز وقوع الطرف المخالف له بدلا لا يقال كيف يتصور احتمال الشيء نقيضه بطريق الورود على المحل او بطريق الوقوع في نفس الامر على سبيل البدل اي وقوع كل واحد منهما بدل الآخر انما هو بحسب نفس الامر واما بالقياس الى المدرك العالم فقد يحتمل البتة وقد يقال ان الاحتمال بطريق الورود اذ الوقوع بدل الآخر فليس بمحال بحسب نفس الامر ايضا بل الحق احتمال الشيء ونقيضه بطريق المواطاة وقد يناقش فيه بان التميز يعتبر فيه الاثبات والسلب عن الغير ولا شك ان السلب عن الغير لا يتصور بدون تعقل الغير فلا بد فيه من تعقل الشيء مع غيره حتى يتحقق التميز فلا يكفي فيه تعقل الشيء وحده فلا يصح جعله من لوازم العلم مطلقا وايضا ان التصور بالوجه الاعلم الشامل لجميع المفهومات لا يفيد التميز اصلا وههنا اعتراضات كثيرة لا يليق المقام ايرادها

احمد جندي

كما في قولك الشمس مضيئة والنار حارة والماء بارد اعلم ان بشوح
كما فلا يقولون وغيره انكروا الحسيات واعترفوا بالبديهيات
قالوا انا نرى الظل ساكنا وهو متحرك ونرى الحمرة من النار
وهي شعلة دوارة ونرى الثلج ابيض وهو شفاف فاذا غلط
الحس في امثالها كان منهما لا يقبل ادراكه في الحسيات
اجيب بان الغلط في البعض لا سبب جزئية لا ينافي الجزم بالبعض
الآخر لانتفاء سبب الغلط فيه اعتراض بان اسباب الغلط غير محصورة
فلعل الكاعد مثلا يكون ابيض بسبب خفي فيه فلا بد من بيان حصر الاسباب
ثم نفيها فيه وتوبيخ ذلك كان بالنظر دقيقة فلا يكون بديهيا وعلى
بان حكم العقل لما كان منهما في الحسي كان منهما
والنفي فيه العقلي فاعترافهم بالعقلي دون
الحسي باطل

بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها خلافا للسوفسطائية فان منهم
من ينكر حقائق الاشياء ويزعم انها اوهام وضلالات باطلة وهم
الصادية ومنهم من ينكر ثبوتها ويزعم انها تابعة للاعتقادات حتى
ان اعتقدنا الشيء جوهرا او عرضا فهو ضرورة وقديما فقديم او
حادثا فحادث وهم العندية ومنهم من ينكر العلم بثبوت شيء ولا ثبوته
ويزعم انه شاك وشاك في انه شاك وهلم جرا وهم اللاادرية لنا
تحقيقا انا نجزم بالضرورة ثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها
بالبيان والزاما انه ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت شيء وان
تحقق والنفي صفة من الحقائق لكونه نوعا من الحكم ثبت شيء من
الحقائق فلم يصح نفيها على الاطلاق ولا يخفى انه انما يتم على العناد
قالوا الضروريات منها حسيات والحس قد يغلط كثيرا كالاحول
يرى الواحد اثنين والصفراوي يجد الحلو مرا ومنها بديهيات وقد يقع
فيها اختلاف وتعرض شبه يتعثر في حلها الى انظار دقيقة والنظريات
فقد يتفاوت فيها اختلاف العقلاء قلنا غلط الحس
في البعض لا سبب جزئية لا ينافي الجزم بالبعض بانتفاء اسباب الغلط

يحتمل النسبة احدهما ان يكون هناك نقيض ولا يحتمله والثاني ان لا يكون هناك نقيض يصدق عليه ايضا
ان يقال لا يحتمل النقيض اعلم ان هذا التعريف مختار عند العلما لتناوله التصور والتصديق اليقيني دون غيره
بخلاف التعريف الاول فانه يتناول التصديق الغير اليقيني ايضا فيلزم الحد الثاني مانعا دون الاول ومعنى
الحد الثاني ان العلم صفة اي امر قائم بغيره توجب تلك الصفة لمحلها وموصوفها الذي هو القائم تميزا لمدركاتها عما
عداها لا يحتمل النقيض اي لا يحتمل متعلق ذلك التميز الذي هو المعلوم نقيض ذلك التميز اي توجب كون محلها
متميزا بكسر الياء فقوله صفة جنس شامل لجميع الامور القائمة بالغير وقوله توجب تميزا يخرج عن هذا الحد ما عدا الادراكات
من الصفات النفسانية كالشجاعة والجبن وغيرهما ومن الصفات الجسمانية كالسواد والبياض وغيرهما
مثلا فان هذه الصفات توجب كلها لمحلها تميزا اي توجب كون محلها متميزا بفتح الياء لا متميزا بكسر الياء فمحل
محلها ضرورة ان الشجاعة تميز الشجاع عن الجبان وكذا السواد تميز الاسود عن الابيض واما الادراكات
واما الادراكات فانها توجب لمحلها تميزا عن غيرها على قياس ما تقدم واما العلم فيوجب تميز العالم عن الجاهل
فيوجب ايضا تميز المدركات عن غيرها وقوله لا يحتمل النقيض يخرج عن ذلك الحد الظن والشك والوهم
فان متعلق التميز الحاصل لكل واحد منها يحتمل نقيضه وكذا يخرج الجهل المركب لاحتمال ان يطلع صاحبه
في المستقبل على ما هو الواقع فيزول عنه ما حكم به من الايجاب والسلب الى نقيضه وكذا يخرج التقليد
لانه يزول بالتشكيك وحاصل هذا الحد ان العلم صفة قائمة بمحل متعلقه بشيء توجب تلك الصفة
ايجابا عاديا كون محلها متميزا للمتعلق تميزا لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التميز فلا بد من اعتبار
المحل الذي هو العالم لان التميز المتفرع على ذلك الصفة انما هو له لا للصفة ولا شك ان تميزه انما هو
بشيء يتعلق به تلك الصفة والتميز وذلك الشيء هو المعلوم الذي لا يحتمل نقيض ذلك التميز

رمضان افندي

قوله

اصلا

اي النسبة بمعنى المنسوب
النسبة بمعنى المنسوب
بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت المطابق
للواقع مختص بالتصديق وكذا بمعنى
وانما النسبة وهي النسبة بمعنى
وعدمها جارية في التصورات ايضا
على ما زعمه الشيخ ان التصورات
كلها نسبية ولا يوصف بعدم المطابقة
احمد حلمي

يعني قيد بعضهم هذا التعريف بالمعاني وقال العلم صفة توجب تميزا بين المعاني لا يحتمل النقيض فح
لا يشمل هذا التعريف ادراك الحواس لان المدرك بالحواس هو الصورة لا غير والذي ترك القيد
فقد احسن فلذا اختاره الشارح

رمضان

قوله صفة توجب تميزا الخ فيه نظر لانه يلزم ح ان يكون الشيء موجبا لنفسه لان التميز نفس العلم بهذا المعنى اللهم
الا ان يقال بالتغاير الاعتباري بينهما كما يقال ثبوت صفة العلم لزيد يوجب صفة الكمال له او يراد بالعلم امرا
مغايرا بالذات للصورة التي هي عبارة عن التميز

قاسم كوجك

الغلط والاختلاف في البديهي لعدم الالف والخفاء في التصور لا
بناء في البداهة وكثرة الاختلافات بين الانظار لا ينافي حقية
بعض النظريات والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم خصوصا اللا
ادرية لانهم لا يعرفون بمعلوم يثبت به مجهول بل الطريق تبديهم
بالنار ليعترفوا او يجترفوا وسوفسطائهم للحكمة الموهبة والعلم
المزخرف لان سوفا معنا العلم والحكمة واسطا معنا المزخرف
والغلط ومنه اشتقت السفسطة كما اشتقت الفلسفة من فيلاسوفيا
اي محب الحكمة واسباب العلم وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت
به اي يتضح وليظهر ما يذكر ويمكن ان يعبر عنه بالفاظ موجودة
كان او مقدرة وما فيشمل ادراك الحواس وادراك العقل من
التصورات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية بخلاف قولهم
صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض فانه وان كان شاملا لادراك
الحواس بناء على عدم التقييد بالمعاني وللتصورات بناء على انها لا تقابل
لها على ما زعموا لكنه لا يشمل على غير اليقينيات من التصديقات هذا ولكن
ينبغي ان يحمل التجلي على الانكشاف التام الذي لا يشمل الظن لان

اي المخلوق من الملك والانس والجن

بخلاف علم الخالق تعالى فانه لذاته لا بسبب من الاسباب. ثلثة الحواس

السليمة والخبر الصادق والعقل بحكم الاستقراء ووجه الضبط ان

السبب ان كان من خارج فالخبر الصادق والا فان كان آلة غير المدرك

فالحواس والا فالعقل بحكم الاستقراء فان قيل السبب المؤثر في

العلوم كلها هو الله تعالى لانها ثابتة بخلقه وايجاده من غير تأثير

للحاسة والخبر والعقل والسبب الظاهري كالنار للاحراق هو العقل

لا غير وانما الحواس والاخبار آلات وطرق في الادراك

والسبب المفضي اليه في الجملة بان لا يخلق الله تعالى العلم معه بطريق جري

العادة ليشمل المدرك كالعقل والآلة كالحس والطريق كالخبر

لا ينحصر في الثلث بل هاهنا اشياء اخر مثل الوجدان والحدس والتجربة

ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادي والمقدمات قلنا هذا على عادة

المتاخرين في الاقتصار على المقاصد والاغراض عن تدقيقات الفلاسفة

فانهم لما وجدوا بعض الادراكات حاصلة عقيب استعمال الحواس

الظاهرة التي لا شك فيها سواء كانت من ذوي العقول او

خلاصة الكلام ان سبب حصول السمع هو انه اذا حدث صوت في موضع من المواضع ينكبس الهواء الى اصل المجاور

في ذلك الموضع لكونه لطيفا بكيفية ذلك الصوت والمتكلم ثم ينكبس بها الهواء المجاور لذلك الهواء ثم

المجاور بالمجاور الذي في احدهما بحسب سرعة الصوت وضعفه فان سمع الذي يقع في تلك المسافة يسمع ذلك

الصوت بلا خلاف واما ان سمع الخارج عن تلك المسافة بدون وصول ذلك الهواء اليه هل يسمع ذلك الصوت

املا ففيه خلاف فيما بينهم فقالت الفلاسفة لا وتابعهم الامام من المعتزلة وقال المتأخرون منهم كالقاضي

نعم والحق هو هذا المذهب الثاني دون الاول بثلثة اوجه الاول هو انا ندرك ان صوت المؤذن عند هبوب

الرياح يحمل من جهتنا الى اخلافنا وذلك ضروري يعرفه كل واحد من المعلوم بالضرورة ان ذلك الهواء الحاصل

بذلك الصوت لا يصل الى اصماخنا اذ نحن في موضع لا ريح فيه والوجه الثاني انه لو فرض بيت لا فرجة له يسمع

الصوت من داخله لا خارجه ولا وصول هواء فيه حتى عن بعض الكل انه يسمع اصوات الافلاك ولا هواء فيها

والوجه الثالث هو انا ندرك جهة الصوت وذلك دليل على ان الصوت قبل وصول الهواء الى الصماخ

الملزوم وكذلك الفلاسفة على مذهبهم بوجهين الوجه الاول هو ان الصوت عند هبوب الرياح لا يسمعه من

كان الهبوب من جهته وذلك لان الهبوب منعه من الوصول الى السماع وفيه نظر لجواز ان يكون عدم

السماع لبعد الصوت من حد الادراك لان الادراك من الوعيد لا بد وان يكون له حد كما في الابصار فاذا

جاوز المدرك ذلك الحد لا يدركه والوجه الثاني هو انا ندرك ضرب الخشبة بالكف في الفحم قبل سماع الصوت

وذلك لانعدام وصول الهواء الحاصل في السماع فاذا وصل نسمع وفيه نظر لجواز ان يكون عدم السماع

لبعد الصوت من حد الادراك لان الادراك من البعيد

وايضا هذا ان الانسان اذا انزعج بعلم شيئا ما فاذا ابا معرفة باسباب شتى

السبب الاول الحواس السليمة العارية عن الآفات بان لا تكون مرفقة باحد مرض

والثاني الخبر الصادق

والثالث العقل

فان قيل لم لم يثبت عند المشايخ الحواس الخمسة الباطنة لان دليل الحكماء على اثبات تلك الحواس ظاهر
عند المشايخ ولم يكن عندهم دلائل ثابتة فيه لاثباتها اعرض المشايخ عنها ولم يتشغلوا في اثباتها ببيان
عدم تمام ادلة الحكماء على اثباتها فان الحكماء استدلوا على وجود الحس المشترك وهو قوة في الدماغ
يدرك جميع ما يدركه الحواس الظاهرة بعد غيبة المادة المحسوسة فكانها حوض يصب فيه العيون
الخمسة فالمدرك ليس هو العقل لانه لا يدرك الجزئيات ولا احد الحواس الظاهرة لان كل واحد من تلك
الحواس الظاهرة لا ينحصر عنه انواع مدركاته دون غيره فلا بد من قوة اخرى ان ينحصر عندها جميع تلك
الانواع وهذا الدليل غير تام لجواز ان المدرك هو العقل بواسطة الحواس الظاهرة واستدلوا على ثبوت
الخيال بان يقال ان للمتصورات المحسوسات قبولا وحفظا وهما فعلان مختلفان فلا بد لهما من
مبدأين متغايرين لما تقرر عند الحكماء ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ومبدأ القبول هو الحس
المشترك ومبدأ الحفظ هو الخيال وهذا الدليل ايضا لا يتم لانا لا نم ان الواحد لا يصدر عنه الا
الواحد لجواز ان يصدر عنه اكثر من الواحد بواسطة شرطين مختلفين كالارض مثلا تقبل الشكل
بمادتها وتحفظ بصورتها فيجوز ان يكون القبول والحفظ معا في قوة واحدة بحسب شرطين
متغايرين واستدلوا على ثبوت الوهم بان يقال ان الوهم قوة في الدماغ يدرك المعاني الجزئية
كصداقة زيد وعداوة عمرو مثلا والمدرك لتلك المعاني الجزئية ليس هو العقل لانه لا يدرك
الجزئيات الا بواسطة الآلة ولا يجوز ان يكون تلك الآلة احدى الحواس بل تدرك الصور الجزئية
فيكون المدرك لتلك المعاني الجزئية قوة اخرى فينا وهو الوهم وهذا الدليل ايضا لا يتم لانه
لما جاز ان يكون القوة الواحدة كالحس المشترك مثلا آلة لادراك انواع المحسوسات لم لا يجوز
ان يكون آلة لادراك معانيها ايضا لا بد لك من دليل واستدلوا على وجود الحافظة ان
للمعاني الجزئية قبولا وحفظا وهما متغايران فلا بد لهما من مبدأين لما تقرر عندهم ان الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد ومبدأ قبول المعاني الجزئية هو الوهم ومبدأ حفظها هو الحافظة وهذا الدليل غير تام
ايضا لجواز ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد بحسب شرطين متغايرين واستدلوا على وجود المتصرفة
بان يقال انا نجمع بين صور تارة كما تصورنا انسانا ذا رأسين ونفصل بينها تارة اخرى كما
نتصور انسانا عديم الرأس وكذلك بين المعاني الجزئية وليس المتصرف هو العقل لعدم حصول
الجزئيات عنده ولا الحس الظاهر لانه لا يدرك المعاني والمتصرف انما يكون بعد الادراك فيكون
فينا قوة اخرى متصرفة فيهما وهذا الدليل ايضا غير تام لجواز ان يكون المتصرف هو العقل بواسطة
الآلة هذا هو المذكور في شرح المقاصد

رمضان عليه رحمة المنان

اوغيرهم جعلوا الحواس احد الاسباب. ولما كان معظم المعلومات
الدينية مستفادا من الخبر الصادق جعلوه سببا آخر ولما لم يثبت
عندهم الحواس الباطنة المسماة بالحس المشترك والوهم وغيرهما
ولم يتعلق لهم غرض بتفاصيل المحسوسات والتجربيات والبديهيات
والنظريات وكان مرجع الكل الى العقل جعلوه سببا ثالثا يفضي الى العلم
بمجرد النسبات او بانضمام حدس او تجربة او ترتيب مقدمات فجعلوا السبب
في العلم بان لنا جوعا وعطشا وان الكل اعظم من الجزء وان نور
القمر مستفاد من نور الشمس وان السموات مسهل وان العالم
حادث هو العقل وان كان في البعض باستعانة من الحس فالحواس
جمع حاسة بمعنى القوة الحاسة خمس بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة
بوجودها واما الحواس الباطنة التي يثبتها الفلاسفة فلا يتم ولا
يلزم على الاصول الاسلامية السمع وهو قوة مودعة في العصب
المفروش في مقعر الصماخ بمعنى ان الله تعالى يخلق الادراك في النفس
عند ذلك والبصر وهو قوة مودعة في العصبتين المجوفتين
اللتين تتلاقيان ثم تفترقان فتاديان الى العينين تدرك بها

الاضواء والالوان والاشكال والمقادير والحركات والحسن
والقبح وغير ذلك مما يخلق الله تعالى ادراكها في النفس عند اكمال
العبد تلك القوة والشم وهو قوة مودعة في الزائدتين اللتين
بتنين من مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي تدرك بها
الروائح بطريق وصول الهواء المنكيف بكيفية ذي الرائحة الى
الخيشوم والذوق وهو قوة منبثة في العصب المفروش على جرم
اللسان تدرك بها الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية التي في
الفم بالمطعوم ووصولها الى العصب واللمس وهي قوة منبثة
في جميع البدن تدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة ونحو
ذلك عند التماس والاتصال به وبكل حاسة منها اي من الحواس
الخمس توقف اي تطلع على ما وضعت هي اي تلك الحاسة له
يعني ان الله تعالى قد خلق كلا من تلك الحواس لادراك الاشياء
المخصوصة كالسمع للاصوات والذوق للطعوم والشم للروائح
لا تدرك بها ما تدرك بالحاسة الاخرى واما انه هل يجوز
ذلك ففيه خلاف والحق الجواز لما ان ذلك بمحض خلق الله

الله تعالى من غير تأثير للحواس فلا يمتنع ان يخلق عقيب صرف
البصر ادراك الاصوات مثلا فان قلت اليس الفوة
الذائقة تدرك حلاوة الشيء وحرارته معا قلنا لا بل الحلا
وة تدرك بالذوق والحرارة باللمس الموجود في الفم والذي
والخبر الصادق اي المطابق للواقع فان الخبر كلام يكون
لنسبته خارج مطابقة تلك النسبة فيكون اي الخبر صادقا
او لا مطابقة فيكون كاذبا فالصدق والكذب عائدا
من اوصاف الخبر وقد يقالان بمعنى الاخبار عن الشيء على ما
هو به او لا على ما هو به اي الاعلام بنسبة تامة تطابق صفات
الواقع او لا تطابقه فيكونان من صفات المخبر فمن هاهنا
يقع في بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف وفي بعضها
خبر الصادق بالاضافة على نوعين احدهما الخبر المتواتر
يسمى بذلك لما انه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالي
وهو الخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم اي
لا يجوز العقل تواقعهم على الكذب ومصادقة وقوع العلم

من غير شبهة وهو بالضرورة موجب للعلم الضروري كالعلم

بالملوك الخالية في الازمنة الماضية والبلدان النائية ٥

العطف على الملوك وعلى الملوك الازمنة والاول

اقرب وان كان ابعد فهنا امران احدهما ان التواتر موجب

العلم وذلك بالضرورة فانا نجد من انفسنا العلم بوجود مكة

وبغداد وانه ليس الا بالاخبار والثاني ان العلم الحاصل

به ضروري وذلك لانه يحصل للمستدل وغيره حتى الصبيان الذين

لا ابتداء لهم بطريق الاكتساب وترتب المقدمات واما

خبر النصارى بقتل عيسى عم واليهود بتأبيد دين موسى عم

فمتواتر ثم فان قيل خبر كل واحد لا يفيد الا الظن وضم

الظن الى الظن لا يفيد اليقين وايضا جواز كذب كل واحد

يوجب جواز كذب المجموع لانه نفس الآحاد قلنا ربما يكون

مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد كقوة الحبل المؤلف من

الشعرات فان قيل الضروريات لا يقع فيها التفاوت والا

ختلاف فنحن نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين اقوى

قوله فان قيل الخ اشارة الى المعارضة في المقام الاول ايضا بخلاف قولهم فان قيل الضروريات اشارة الى المعارضة في المقام الثاني اعني العلم الحاصل بالضرورة وفيه مثل ما مر من انه معارضة على المقدمة الغير المدللة وقد مر جوابه وقد يقال بتوقف ان الثاني يدل بقوله لانه يحصل للمستدل

جندي

قوله فتواتره ثم اذ عدد النصارى الخبري عن القتل لم يبلغ حد التواتر في الطبقة الاولى والوسطى وكذا عدد اليهود المخبر عن تأبيد دين موسى عليه السلام لم يبلغ حد التواتر في كل طبقة وقد يقال ان خبر النصارى واليهود واقع في معارضة القاطع ومن شرائط التواتر ان لا يعارضه القاطع

احمد جندي

قوله والاول اقرب من جهة المعنى وان كان ابعد من جهة اللفظ اما الاقرب فظاهر واما الابعد فان الاقرب يؤدي الى الاستدلال بل في الاقوى توهم خلاف الواقع في الاول علمان وفي الثاني علم واحد والعلمان خير من علم واحد

جندي

قوله لا يفيد الا الظن يعني ان خبر كل واحد من البينتين سواء حصل بخبر الآخر ظن غير ما حصل بخبر الآخر وهو الظن من قوله وضم الظن الى الظن اذ لم يحصل على قياس خواتم منتشرة بنقاش واحد فانك اذا ضربت واحدا منها الى الشمع انتقش بذلك ولا ينتقش بعد ذلك بنقش الآخر اذا ضربت عليه خواتم آخر

احمد جندي

قوله فان قيل الخ اشارة الى المعارضة في المقام الثاني اعني العلم الحاصل بالضرورة وفيه مثل ما مر من انه معارضة على المقدمة الغير المدللة وقد مر جوابه وقد يقال بتوقف ان الثاني يدل بقوله لانه يحصل للمستدل بان يقال هذا خبر الآحاد وكل واحد من تلك الآحاد يوجب الظن وان امكن ترتيبه على الوجه الاول فقوله الخ المتواتر موجب للعلم الضروري

حاصله ان ضم الظن الى الظن لا يفيد اليقين والا لم يجوز كذب كل واحد من الآحاد يوجب جواز كذب المجموع ولا لم ايضا ان جواز كذب كل واحد من الآحاد يوجب جواز كذب المجموع فانه يجوز ان يكون مع الانفراد ما لا يكون مع الاجتماع كقوة الحبل المؤلف من الشعرات فان كل واحد كالحبل المؤلف من الشعرات وان كانت تلك الآحاد كالشعرات فان كل واحد منها لا يفيد الا الظن لكن يحصل بمجموعها ما يفيد اليقين

رضي

لان الرجل دخل على عيسى عم لقتله ثم اختلفوا في انهم قتلوه او قتلوا من شبه عيسى عم فلم يبلغ حد التواتر وخبر اليهود بتأييد دين
موسى عم لم يوجد مصداق تواتره لان ظهور معجزة عيسى ومحمد عليهما السلام يكذبهم هذا جواب ما يقال وهو ان يقال من طرف
السمنية والبراهمة لا نم ان الخبر المتواتر موجب للعلم فضلا من كونه ضروريا فانه لو كان موجبا للعلم لكان خبر النصارى بكون
عيسى عم مقتولا وكذا اليهود بتأييد دين موسى عم موجبا للعلم لكونه خبرا متواترا والتالي باطل والا لكان المنكر بموجب هذين
الخبرين ومفهومهما كافرا وليس كذلك وكذا المقدم وهو كون الخبر المتواتر موجبا للعلم فاجاب الشارح الفاضل بقوله فتواتره
نم لان رجلا امر بقتل عيسى عم ثم اختلفوا في انهم قتلوه او قتلوا من شبه فلم يبلغ حد التواتر وخبر اليهود بتأييد دين
موسى عم لم يوجد مصداق تواتره لان ظهور معجزة عيسى ومحمد عليهما السلام يكذبهم وحاصل هذا الجواب ان يقال لا نم
ان ذلك الخبر متواتر لان من شرط ان يجري على السنة قوم لا يجوز العقل تواطؤهم على الكذب فلا يجوز ذلك الخبر متواترا
وقصة رفع الله تعالى عيسى عم في يوم عاشوراء بين الصلاتين وذلك ان اليهود لما اجتمعوا على قتل عيسى عم
هرب منهم ودخل في بيت فامر ملك اليهود رجلا بدخول البيت يقال له يهودا او يقال طيطيانوس فجاء جبرئيل عليه السلام
ورفع عيسى عم الى السموات فلما دخل الرجل لم يجد فالقى الله تعالى شبه عيسى عم عليه فلما خرجوا ظنوا انه عيسى عم
فقتلوه وصلبوه ثم قالوا ان كان هذا عيسى عم فاين صاحبنا وان كان صاحبنا فاين عيسى عم فاختلفوا
فيما بينهم فانزل الله تعالى اكذابا لقولهم وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم يعني القي شبه عيسى عم على غيره
فقتلوه كان الشبه قد القي على وجهه ولم يلق عليه شبه جسده فلما قتلوه ونظروا اليه قالوا الوجه وجه عيسى عم والجسد
جسد غيره فذلك اختلافهم فيه

رضي الله عنه رحمة الرحمن

من العلم بوجود اسكندر والمتواتر قد انكر افادته العلم جماعة
من العقلاء كالسمنية والبراهمة قلنا هذا مم بل قد يتفاوت
انواع الضروري بواسطة التفاوت في الالف والعادة
والممارسة والاخطار بالبال وتصورات اطراف الاحكام
وقد يختلف فيه مكابرة وعنادا كالسوفسطائية في جميع
الضروريات والنوع الثاني خبر الرسول المؤيد اي الثابت
رسالته بالمعجزة والرسول ان فهمنه الله تعالى الى الخلق
لتبليغ الاحكام وقد يشترط فيه الكتاب بخلاف النبي
فانه اعم والمعجزة امر خارق للعادة قصد به اظهار صدق
من ادعى انه رسول الله وهو اي خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالي
اي الحاصل بالاستدلال اي بالنظر في الدليل وهو الذي يمكن
التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري وقيل قول
من اقوال مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولا آخر فعلى الاول
الدليل على وجود الصانع هو العالم وعلى الثاني قولنا
العالم حادث وكل حادث فله صانع واما قولهم الدليل

هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر فيما الثاني أوفق وأما كونه موجبا
للعلم فللقطع بأن من أظهر الله المعجزة على يده تصديقا له في دعوى
الرسالة كان صادقا فيما أتى به من الأحكام وإذا كان صادقا
يقع العلم بمضمونها قطعا وأما أنه استدلالي فلتوقفه على الكسب
واستحضار أنه خبر من ثبت رسالته بالمعجزات وكل خبر هذا شأنه
فهو صادق ومضمونه واقع والعلم الثابت به أي بخبر الرسول
بضابطي أي بشبه العلم الثابت بالضرورة كالمحسوسات والبديهيات
والمتواترات في النفي أي عدم احتمال النقيض والثبات
أي عدم احتمال الزوال بالشك المشكك أي هو علم بمعنى الاعتقاد
المطابق الجازم الثابت والا لكان جهلا أو ظنا أو تقليدا
فإن قيل هذا إنما يكون في المتواتر فقط فيرجع إلى القسم الأول
قلنا الكلام فيما علم أنه خبر الرسول عم بأن سمع من فيه أو علم
عنه أو بغير ذلك إن أمكن وأما خبر الواحد فإنما لم يعلم
لعروض الشبهة في كونه خبر الرسول فإن قيل فإذا كان متواترا أو مسموعا
من في رسول الله صلعم كان العلم الحاصل به ضروريا كما هو حكم

فإن قلت
كذب مع أنه يجيء بحيث تحققنا
وتحققنا كاذبا ورد في الخبر الصحيح
قلت سنة الله تصديق من أتى
بخارق العادة فلو أتى به الكاذب
كان ذلك هو قرينة الله ابتداء
تقلب عباده فلا ينافي حصول
العلم القطعي القادح كالقاطع
أن كل نار حارة مع تخلف في نار
نمرود

أي الكلام الذي حصلناه فيما
المتواتر وهو خبر الرسول مطلقا
سواء كان بالتواتر أو بالسماع أو
بالإلهام أو بالوحي فيكون خبر
الرسول أعم من الخبر المتواتر فلا
يرجع إليه لأن الأعم لا يرجع
إلى الأخص بل بالعكس فإن قلت
فعلى هذا يكون الأعم قسيما للأخص
وهو ظاهر الفساد قلت لا لم يكون
قسم الشيء قسيما له قلت لأنه
قسم الشيء قسيما له وإنما يلزم ذلك
إن كان خبر الرسول أعم من الخبر
المتواتر مطلقا وليس كذلك
بل بينهما عموم وخصوص من وجه
لوجودهما معا في الخبر المتواتر الذي
كان صادرا من الرسول وفي الخبر الرسول وفي
خبر المتواتر الصادر من غير الرسول وفي
المتواتر بدون خبر الرسول ووجود
خبر الرسول بدون المتواتر في الخبر الذي سمع
من في رسول الله أو بغيره فيكون انقسام الخبر إلى
الخبر المتواتر وخبر الرسول انقسام الجنس إلى الحيوان والأبيض
فكما أن هذا الانقسام جائز هكذا الانقسام وهي
الأول رمضان

أحمد جندي

أي خبر المتواتر حاصل السؤال أن يقال
لا إنما يكون إذا تواتر كونه خبر الرسول
وأما خبر المشهور والواحد فلا يكونان
خبر الرسول الموجب للعلم قسيما للخبر
المتواتر فلا يصح جعله قسيما في التقسيم
المذكور والا يلزم أن يكون قسم الشيء
قسيما له وإنه لا يصح رمضان

أي لو زيل ذلك العارض حصل
القطع بمضمونه إن كان حكما
شرعيا لأنه
لا يوحى إلا الأمور
الدينية قيل لا يفيد
القطع

أي العلم الثابت
به الباء في به يجوز
أن يكون متعلقا
بالعلم أي العلم بمضمون
خبر الرسول ويجوز
أن يكون للسببية
أي الحاصل بسببه
فيه رجحان شرح

كان ظنا فلم يشبه
الضروري في الجزم
وإن لم يكن ثابتا كان
تقليدا فلم يشبه
الضروري في الثبات
لاحتمال الزوال بالشك
المشكك رمضان

الضروري شرح

وأما خبر الواحد صاحب خبر الرسول
فهو أن يقال ما كان خبر الرسول لزم أن
يسمع من فيه أو تواتر عنه ذلك موجب
للعلم الضروري فلا يسمى بخبر الواحد
غير نقوله وأما خبر الواحد
في رؤياه أو أمر الله تعالى بأداء الشرائع
والقضاء الأول داخل في أخبار النبي عم
شرح

فإن قلت فلم تقف على الاستدلال فيه بحث لأن من ثبت عنده نبوة النبي عم وتيقن بأنه صادق فيما أخبر به لا يحتاج
من خبره العلم بمضمون ذلك الخبر من جواب الحركة من النفس في المقدمات وترتيب المقدمات والقياس الذي ذكره إنما يتم إذا
دفعه علم وجدي بلا حظ مقدمات إجمالا كالخارج المتواترات ولا فرق بينهما إلا بأن إحداهما إجمالا والأخرى مفصلة
عالما استدلالي فإن امتناع كذب إنما ثبت بالدليل بخلاف صورة المتواترات فإن مفصلة مع بديهيات والجواب إذا كان
إحدى مقدمتي قياسه نظري يجوز حصول الحكم موقوفا على النظر
وهي مستعد لترتيب عدم الفرق بين الضروري كما لا يخفى على المتأمل
رمضان

أي الكلام فيما علم أنه خبر الرسول فيه إشارة إلى منع المقدمتين المذكورتين أما منع المقدمة الأولى فهو أن يقال لا نسلم المذكور
في قولنا إنما يكون في المتواتر إذ قد يحصل العلم اليقيني بدون التواتر
وبأن يسمع من فم من في المنام علما ذكره بعض أئمة الحديث أو بالهام بكمال بلاغته وهاية فصاحته وأما منع المقدمة
الثانية فهو أن يقال لم يرجع إلى القسم الأول لأن الكلام في
أن خبر الرسول والذي يرجع إلى القسم الأول هو الثاني دون الأول
رمضان

أي يحكم

حكم سائر المتواترات والحسيات لا استدلالنا قلنا العلم الضروري
في المتواتر هو العلم بكونه خبر الرسول عم لان هذا المعنى هو الذي
تواتر الاخبار به والمسموع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم
هو ادراك الالفاظ وكونها كلام الرسول عم والعلم الاستدلالي
هو العلم بمضمونه وثبوت مضمونه مدلوله مثلا قوله عم البينة
للمدعي واليمين على من انكر علم بالتواتر انه خبر الرسول وهو ضروري
ثم علم منه انه يجب ان يكون البينة على المدعي وهو استدلالي
فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم لا ينحصر في النوعين بل قد
يكون خبر الله او خبر الملك او خبر اهل الاجماع او الخبر المقرون بما
يرفع احتمال الكذب كالخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه الى
داره قلنا المراد بالخبر خبر يكون سبب العلم لعامة الخلق بمجرد
كونه خبرا مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين بدلالة
العقل في خبر الله تعالى او خبر الملك انما يكون مفيدا للعلم بالنسبة
الى عامة الخلق اذا وصل اليهم من جهة الرسول عم فحكمه حكم
خبر الرسول وخبر اهل الاجماع في حكم المتواتر وقد يجاب بانه

فان الذي تواتر بوجود مكة وبغداد
وجود بغداد لا كونه خبر فلان فان قيل
لم كان مضمون المتواتر يجب ان يكون
استدلاليا ولم يكن مضمونه يجب
غيره عليه السلام كذلك قلت لان
مضمون خبر الرسول راجع الى المعاد
والفائدة ومضمون خبر الرسول
غيره عليه السلام راجع الى الشاهد
رمضان

وقد يجاب الخ يعني ان الشارح
قد اجاب عن اهل الاجماع بانه داخل
في المتواتر وقوله وقد يجاب اشارة
الى جواب آخر عن هذا السؤال اورده
القوم في كتبهم وهو غير مرضي عند
الشارح وحاصل هذا الجواب راجع
كلامنا في الخبر الذي مفيد العلم بمجرد
كونه خبرا مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين
كذلك لانه كونه مفيدا للعلم باجماع اهل
الاول مع خروجه عن النوعين
لا يضر ونظر فيه وقال فعلى هذا
ينبغي ان يكون خبر الرسول
ايضا خارجا عن المبحث لان افادته
العلم انما يستفاد من اللغة
التي هي دليل صدق الرسول فيكون
اخراج احدهما دون الآخر ترجيح
بلا مرجح فان قلت هب
ان كونها مفيدا للعلم بالواسطة
الا ان واسطة خبر الرسول لازمة
لا غير منفك عنه فلهذا عد من
قبيل المعتبر بخلاف الواسطة
ثم قلنا الادلة الثلاثة على كون
الاجماع حجة لازمة له ايضا والكل
يكفي والا علم وزهو لنا ثم الاولى
لا يستلزم الانفكاك
باي بوردي

بخلاف التواتر بوجود مكة وبغداد
فقد اجاب عن اهل الاجماع بانه داخل
في المتواتر وقوله وقد يجاب اشارة
الى جواب آخر عن هذا السؤال اورده
القوم في كتبهم وهو غير مرضي عند
الشارح وحاصل هذا الجواب راجع
كلامنا في الخبر الذي مفيد العلم بمجرد
كونه خبرا مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين
كذلك لانه كونه مفيدا للعلم باجماع اهل
الاول مع خروجه عن النوعين
لا يضر ونظر فيه وقال فعلى هذا
ينبغي ان يكون خبر الرسول
ايضا خارجا عن المبحث لان افادته
العلم انما يستفاد من اللغة
التي هي دليل صدق الرسول فيكون
اخراج احدهما دون الآخر ترجيح
بلا مرجح فان قلت هب
ان كونها مفيدا للعلم بالواسطة
الا ان واسطة خبر الرسول لازمة
لا غير منفك عنه فلهذا عد من
قبيل المعتبر بخلاف الواسطة
ثم قلنا الادلة الثلاثة على كون
الاجماع حجة لازمة له ايضا والكل
يكفي والا علم وزهو لنا ثم الاولى
لا يستلزم الانفكاك
باي بوردي

في حكم المتواتر يعني خبر اهل الا
جماع ليس هذا اجماع بهذين النوعين
فيكون خبرا سبب العلم لعامة الخلق
فان قلت ان اريد بكونه في المتواتر
انه متواتر فممنوع لان الاجماع قد
ينعقد على ما ليس بمستند الحس ولا
تواتر فيه مثله وان اريد غيره فذلك
لا يشفي العليل قلت المراد في حكم
المتواتر بسنده او اهله لان
الاجماع سندا او اهله معتمد
عليه

لان المتواتر خبر ثابت على السنة
قوم على سبيل الاتفاق اصلا آحادا بعد
الخلق وفروعا يحتج عليه بغير انقطاع خبر اهل الا
الاجماع كذلك ليس هذا رجاعا عن هذين النوعين
فيكون خبرا يكون سبب العلم لعامة الخلق وان
لا حكم المتواتر وخبر اهل الاجماع
واما في حيث الاتفاق فيشبه التواتر وقيل
يستعمل في المتواتر
كان العلم الحاصل في الاجماع استدلاليا
وفي المتواتر ضروريا رمضان

لا يفيد مجرده بل بالنظر في الادلة الدالة على كون الاجماع حجة

قلنا وكذلك خبر الرسول ولهذا جعل استدلالنا واما العقل

وهو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات وهو في النفس

بقولهم صفة غريزية يتمكن بها العلم بالضروريات عند سلامة

الآلات وقيل العقل جوهر تدرك بها الغائبات بالواسطة

والمحسوسات بالمشاهدة فهو سبب للعلم ايضا صح بذلك

لما فيه من خلاف السمنية في جميع النظريات وبعض الفلاسفة

في الالهيات بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء

والجواب ان ذلك لفساد النظر فلا ينافي كون النظر الصحيح من العقل مفيد العلم على ان ما ذكرتم استدلال

بنظر العقل فغيه اثبات ما نفيتم فيتناقض فان زعموا

انه معارضة للفاسد بالفاسد قلنا اما ان يفيد شيئا فلا

يكون فاسدا او لا يفيد فلا يكون معارضة فان قيل كون

النظر مفيدا للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف كما في قولنا

الواحد نصف الاثنين وان كان نظريا لزم اثبات النظر

اضعفوا في ان النظر الصحيح من العقل باعتبار المادة والصورة هل يكون سببا للعلم او لا يكون فقال جمهور العلماء من اهل الحق وغيره

انه يفيد العلم وقال الشيخ وجمع من قدماء الفلاسفة والمعتزلة والاشاعرة لا يفيد العلم فالمنكرون بان النظر الصحيح لا يفيد العلم

انظر اصلا لا في الامور الدينية والمسلمون والمعتزلة والاشاعرة وغيرهم يحتاج الى المؤثر بمعنى الموجد والمؤثر بمعنى الاعلام

بان قالوا ان قولنا العالم حادث وكل حادث يحتاج الى المؤثر مستلزم لا يفيد العلم بان العالم محدث وكل حادث يحتاج الى المؤثر

لا يفيد العلم بان المقدمتين معا لا يجتمعان لانا نعلم قطعا ان الحادث يحتاج الى المؤثر

وح لم يوجد نظر يفيد العلم اذ المقدمة الواحدة لا تفيد العلم اذ قد يكون مفيدا للعلم

فقيل ان يكون المذكورة موضع الفصل فصلا وح يكون الاعتراض عاما وان يكون المذكورة موضع الفصل فصلا وح يكون الاعتراض خاصا بهذا

في المتصورات واما في التصديقات فقيل ان يكون الفصل بالذاتيات فقيل ان يكون الفصل بالذاتيات فقيل ان يكون الفصل بالذاتيات

صح الدورة فهو ان يوجد جميع ذاتيات المقدمة في المقدمة فيلزم الدور

او انتفاء كل جزء يوجب انتفاء الكل فلا يفيد العلم العدم صحة

رمضان

النظر بالنظر وانه دور قلنا الضروري قد يقع فيه خلاف
اما لعناد او لقصور في الادراك فان العقول متفاوتة
بحسب الفطرة بانتهاء من العقلاء واستدلال من الاثار وشهادة
من الاخبار والنظري قد يثبت بنظر مخصوص لا يعرفه
بالنظر كما يقال قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم
بحدوث العالم بالضرورة وليس ذلك بخصوصية هذا النظر
بل لكونه صحيحا معروفا بشرائطه فيكون كل نظر صحيح معروف
بشرائطه مفيدا للعلم وفي تحقيق هذا زيادة تفصيل لا يليق
بهذا الكتاب وما ثبت منه اي من العلم الثابت بالعقل
بالبداهة اي باول التوجه من غير احتياج الى تفكر فهو
ضروري كالعلم بان كل شيء اعظم من جزئه فانه
احتياج بعد تصور معنى الكل والجزء والاعظم لا يتوقف
على شيء ومن توقف فيه حيث زعم ان جزء الانسان كالبيد
ظلا قد يكون اعظم فهو لم يتصور معنى الكل والجزء وما ثبت
بالاستدلال اي بالنظر في الدليل سواء كان استدلالا

من العلة الى المعلول كما اذا رأى نارا فعلم ان لها دخانا او من
المعلول على العلة كما اذا رأى دخانا فعلم ان هناك نارا وقد
يختص الاول باسم التعليل والثاني بالاستدلال فهو
اكتسابي اي حاصل بالكسب وهو مباشرة الاسباب
بالاختيار كصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلاليات
والاصغاء وتقليب الحدقة ونحو ذلك في الحسيات فالاكتسابي
اعم من الاستدلالي لانه الذي يحصل بالنظر في الدليل فكل
استدلالي اكتسابي ولا عكس كالابصار الحاصل بالقصد
والاختيار واما الضروري فقد يقال في مقابلة الاكتسابي وتفسيره
بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق وقد يقال في مقابلة الا
ستدلالي وتفسيره بما يحصل بدون فكر ونظر في دليل فمن لم
جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا اي حاصلا
بمباشرة الاسباب بالاختيار وبعضهم ضروريا اي حاصلا
بدون الاستدلال فظهر انه لا تناقض في كلام صاحب البداية
حيث قال ان العلم الحادث نوعان ضروري وهو ما يجده

الحاصل بالحواس فهو ضروري فالضروري المقابل
للاكتسابي اخص من الضروري المقابل
للاستدلالي لان الاكتسابي اعم من
الاستدلالي فنقيض الاعم من شيء
مطلقا اخص من نقيض الاخص بيان
ذلك ان الضروري المقابل للاكتسابي
هو الذي يكون حصوله بدون مباشرة
الاسباب بالاختيار والضروري المقابل للاستدلالي
هو الذي يكون حصوله بدون مباشرة
الاسباب والضروري المقابل للاستدلالي
اعم من الضروري المقابل للاكتسابي
لان الضروري المقابل للاستدلالي
يشمل الضروري المقابل للاكتسابي
وغيره بخلاف الضروري المقابل للاكتسابي
فانه لا يشمل الضروري المقابل للاستدلالي
فنقيض الاعم اخص من نقيض الاخص
فالضروري المقابل للاستدلالي
اخص من الضروري المقابل للاكتسابي
بالمعنى الثاني من غير عكس كلي لا يصح
النسبة بين عين الاكتسابي وعين
الاستدلالي وبين نقيضيهما واما
النسبة بين الاكتسابي والضروري
المقابل للاستدلالي فبيانه كلية
ايضا واما النسبة بين الاستدلالي
وبين الضروري المقابل للاكتسابي
فبيانه لان الاكتسابي اعم من
الاستدلالي والضروري المقابل للا
كتسابي مباين لا يصح
للاستدلالي لان مباين الاعم
مباين الاخص والا لزم وجود
الاخص بدون الاعم

وانما يصح ولعل النسبة بين الضروري المقابل للاستدلالي لا يتناول نقيضه لان الشيء لا يتناول نقيض نفسه

رمضان

كان العلم
الحاصل بالحواس
فهو ضروري فالضروري المقابل
للاكتسابي اخص من الضروري المقابل
للاستدلالي ونقيض الاعم من شيء
مطلقا اخص من نقيض الاخص بيان
ذلك ان الضروري المقابل للاكتسابي
هو الذي يكون حصوله بدون مباشرة
الاسباب بالاختيار والضروري المقابل للاستدلالي
هو الذي يكون حصوله بدون مباشرة
الاسباب والضروري المقابل للاستدلالي
اعم من الضروري المقابل للاكتسابي
لان الضروري المقابل للاستدلالي
يشمل الضروري المقابل للاكتسابي
وغيره بخلاف الضروري المقابل للاكتسابي
فانه لا يشمل الضروري المقابل للاستدلالي
فنقيض الاعم اخص من نقيض الاخص
فالضروري المقابل للاستدلالي
اخص من الضروري المقابل للاكتسابي
بالمعنى الثاني من غير عكس كلي لا يصح
النسبة بين عين الاكتسابي وعين
الاستدلالي وبين نقيضيهما واما
النسبة بين الاكتسابي والضروري
المقابل للاستدلالي فبيانه كلية
ايضا واما النسبة بين الاستدلالي
وبين الضروري المقابل للاكتسابي
فبيانه لان الاكتسابي اعم من
الاستدلالي والضروري المقابل للا
كتسابي مباين لا يصح
للاستدلالي لان مباين الاعم
مباين الاخص والا لزم وجود
الاخص بدون الاعم

رمضان

الاستدلالي
بحجة عند الجمهور لا عند
والا لزم

علا

يعني ان العلم والمعرفة
مترادفان عند اهل السنة والجماعة
خلافا للسوفسطائية فانهم فرقوا بين المعرفة والعلم
وقالوا ان العلم عبارة عن ادراك المركب والمعرفة عبارة
عن ادراك البسيط ولاجل ذلك يقال عرفت الله ولا يقال علمت الله
او لان العلم عبارة عن ادراك الكلي والمعرفة عبارة عن ادراك الجزئي ولاجل
ذلك يقال عرفت زيدا ولا يقال علمته ويقال علمت انه ولا يقال عرفته او ان العلم
عبارة عن التصديق بالشيء سواء كان ذلك الـ مركبا او بسيطا وسواء كان كليا او جزئيا
ولاجل ذلك يقال عرفت زيدا ولا يقال علمته بل يقال علمت زيدا قائما او ان المعرفة عبارة
عن الادراك الذي بعد الجهل والعلم عبارة عن الادراك مطلقا سواء كان قبل الجهل
او بعده ولاجل ذلك لا يقال الله عارف بل يقال الله عالم رمضان

انه قد يحصل به العلم وقد ورد القول به في الجزء وحكي عن كثير من السلف

واما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد فقد نفيد ان الظن والا

عتماد الجازم الذي يقبل الزوال فكانه اراد بالعلم ما لا يحتمل

والا فلا وحصر الاسباب في الثلثة والعالم اي ما سوى الله

من الموجودات مما يعلم به الصانع فيقال عالم الاجسام وعالم

الاعراض وعالم النبات وعالم الحيوان الى غير ذلك فيخ

الله تعالى لانها ليست غير الذات كما انها ليست غيرها بجميع اجزائه

من السموات وما فيها والارض وما عليها محدث اي مخرج من

العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد خلافا للفلاسفة

حيث ذهبوا الى قدم السموات بموادها وصورها واشكالها

وقدم العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى انها لم تخل

قط عن صورة نعم اطلقوا القول بحدوث ما سوى الله تعالى

لكن بمعنى الاصباح الى الغير لا بمعنى سبق العدم عليه ثم اشار

الى دليل حدوث العالم بقوله اذ هو اعيان واعراض لانه ان

قام بذاته فعين والا فعرض وكل منهما حادث لما سنبين ولم

اسم للقدر المشترك بين اجناس ذوي العلم عالم الانسان والملك والجن والقدر المشترك عبارة عن العلم الكلي الذي ذكره

الشارح بقوله ما سوى الله او اجناس ما علم به الصانع فيصح اطلاقه على كل واحد منها وعلى مجموعها وقيل اسم مجموع

ذوي العلم او مجموع ما علم به الصانع والحاصل ان العالم اسم مجموعي ذوي العلم او عرفي اعم من ذلك كما سيجيء وهو قول اهل

الحدوث العالم وهو اصل جميع العلوم الاسلامية لانه اذا لم يكن محدثا كان قديما فلزم ان

لا يكون منه بريئا فلا فائدة في وجود رسالة الرسل والانبياء العدم الفتح وعدم الفتا ولزم تكذيب الانبياء

فلزم الكفر ولا تنبت شيء من الشرائع والاسلام بدون رسالة الرسل وانما قدم الذات والصفات وحدوث الصفات معا او قدم الذات وحدوث الصفات معا وهو قول الحكماء

محدث الذات والصفات معا او قدم الذات وحدوث الصفات معا وهو قول الحكماء والمتكلمين من اهل

الشرائع لا يقول به عاقل واما القسم الثاني وهو ان يكون قديم الذات والصفات معا وهو قول اليهود

واليهود والنصارى على ما نص القرآن والمتكلمين فهو باطل لان قدم الذات يوجب قدم الصفات فان كل صفة مبدؤه باطن

الاسلام فهو قول ابن عربي وغيره من الحكماء فهو باطل لان الصفات الذاتية كانت قبل الذات ثم اختلفت

وغير ذلك سوى الاوضاع والحركات فهي ممكنة لا واجبة فيكون الاوضاع والحركات غير الذات

ما لا نهاية له فيكون الاوضاع والحركات حادثة باختيار الذات وحادثة باختيار الصفات

الاجسام قديمة بالذات وحادثة باختيار الصفات فهو قول الاجسامية

هؤلاء في ثلاث الذات التي هي اصل الاجسام فقيل كانت جوهرة فردة وقيل كانت

والقوة الاولى اختلفوا في ذلك فقيل هي الهواء من تلطيف الماء والتراب من تكثيف

ذلك الاصل حتى فحصل الماء من تلطيف والهواء والارض من تكثيف

هواء المتوسط بين اللطيف والكثيف وسر بولد قبول الانفكاك فصل الذات من تلطيف والماء والارض من تكثيف

وقيل كان نارا فصل لها ذاتها وقوام المركبات واصل الجبل ان الماء لم يزل جسما واحدا لا نهاية له وقيل اول غير ذلك

فنزاد ستة فصلها فعلم بالمطلوب

رمضان

ولم يتعرض له المص لان الكلام فيه طويل لا يليق بهذا المختصر
كيف وهو مقصور على المسائل دون الدلائل فالاعيان ما اي
ممكن يكون له قيام بذاته بقرينة جعله من اقسام العالم ومعنى
قيامه بذاته عند المتكلمين ان يتحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز
شيء آخر بخلاف العرض فان تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذي هو
موضوعه اي محله الذي هو بقوامه ومعنى وجود العرض في
الموضوع هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع لا
غير ولهذا يمتنع الانتقال عنه بخلاف وجود الجسم في الحيز
فان وجوده في نفسه امر ووجوده في الحيز امر آخر ولهذا ينتقل
عنه وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء بذاته استغنائه عن محل
يقومه ومعنى قيامه بشيء آخر اختصاصه به بحيث يصير الاول
نفسا والثاني منعوتا سواء كان متحيزا كما في سواد الجسم او لا
كما في صفات الباري عز اسمه وهو الجسم وعند البعض لا بد
من ثلثة اشياء ليتحقق الابعاد الثلثة اعني الطول والعرض
والعمق وعند البعض من ثمانية اجزاء ليتحقق تقاطع الابعاد

وهو اي ما لم يقم بذاته من العالم اما مركب من جزئين فصاعدا
ح

هذا اشارة الى جواب سؤال مقدر
الى جواب سؤال مقدر
وهو ان يقال ان لفظ ما عام
يتناول الممكن وغيره فلا يجوز
ان يراد به الممكن وان يكون المكن
تفسيرا له لان ذكر العام وارادة الخاص
من غير قرينة لا يجوز واما القرينة
في هذا المقام فاجاب الشارح عنه
بقوله بقرينة جعله من اقسام العالم
حاصله ان يقال ان ذكر العام وارادة
الخاص انما لا يجوز اذا لم يكن هناك
قرينة دالة وههنا جعل المص الاعيان
من اقسام العالم الحادث الممكن بجميع
اجزائه فيكون الاعيان حادثة لان
حدوث المقسم يستلزم حدوث جميع
الاقسام
رمضان

ولم يتعرض له المص لان الكلام فيه طويل لا يليق بهذا المختصر
كيف وهو مقصور على المسائل دون الدلائل فالاعيان ما اي
ممكن يكون له قيام بذاته بقرينة جعله من اقسام العالم ومعنى
قيامه بذاته عند المتكلمين ان يتحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز
شيء آخر بخلاف العرض فان تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذي هو
موضوعه اي محله الذي هو بقوامه ومعنى وجود العرض في
الموضوع هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع لا
غير ولهذا يمتنع الانتقال عنه بخلاف وجود الجسم في الحيز
فان وجوده في نفسه امر ووجوده في الحيز امر آخر ولهذا ينتقل
عنه وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء بذاته استغنائه عن محل
يقومه ومعنى قيامه بشيء آخر اختصاصه به بحيث يصير الاول
نفسا والثاني منعوتا سواء كان متحيزا كما في سواد الجسم او لا
كما في صفات الباري عز اسمه وهو الجسم وعند البعض لا بد
من ثلثة اشياء ليتحقق الابعاد الثلثة اعني الطول والعرض
والعمق وعند البعض من ثمانية اجزاء ليتحقق تقاطع الابعاد

حلما

هذا اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لا نم ان الكائنات ذهبوا الى قدم الارض
بان العالم الذي هو ما سوى الله تعالى من الموجودات حادث فكيف قالوا ان الارض
من جملة افراد العالم فاجاب الشارح الفاضل عنه بقوله ثم اطلق الحدوث الى آخره بيان هذا الجواب مبني على اصل
مقرر وهو ان الحدوث منزل لهما ان ثلثة الاول حدوث زماني وهو ان يكون مسبوقا بالعدم كحدوث زيد
وعمرو وغيرهما من افراد الانسان مثلا والمعنى الثاني للحدوث الذاتي وهو ان يكون مسبوقا بالغير والمعنى
الثالث وهو ان يكون ما مضى من وجود الشيء اقل مما مضى من وجود الآخر كالاب والابن
المعنى هو الحدوث الاضافي فالمعنى الاول اخص من المعنى الثاني لان كل مسبوق بالعدم
محتاج الى الغير مسبوقا بالعدم كالمعلول والمنعدس القديم عند الفلاسفة مسبوقا بالغير
من المعنى الثاني لان كل ما هو وجوده اقل من وجود الآخر كان مسبوقا بالغير فيكون المعنى الثاني اخص
بالعدم ومحتاجا الى الغير اقل وجودا من الآخر فيكون المعنى الثاني اخص من الاول وهو العدم الزماني
معنى بالاشتراك على ثلثة معان المعنى الاول هو العدم الزماني وهو
والمعنى الثاني العدم الذاتي وهو ان يكون وجود الشيء محتاجا الى الغير
ان يكون ما مضى من وجود الشيء اكثر مما مضى من وجود الآخر كالاب والابن
حدوثا ذاتيا عند اهل الحق وبعض الاجزاء حادث بالزمان كالحدوث
وقديم بالزمان عند الفلاسفة واذا تمهد تشبيه المقدمة عندك عرفت
في قوله وهو اي الخ هو العدم الزماني وبالحدوث الذاتي فلا منافاة
بين العدم الزماني والحدوث الذاتي عند الفلاسفة لانهما يجتمعان في العقل والنفس القديمة
والا فهو اي الفلاسفة وجماعة الملاحدة باسرها محدثة حدوثا زمانيا
رمضان

على زوايا قائمة وليس هذا نزاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح
حتى يدفع بان كل واحد ان يصطلح على ما يشاء بل نزاع في ان المعنى
الذي وضع لفظ الجسم بازائه هل يكفي فيه التركيب من جزئين ام لا
احتج الاولون بان يقال لاحد الجسمين اذا زيد عليه جزء واحد
انه اجسم من الآخر فلولا ان مجرد التركيب كاف في الجسمية وفيه
نظر لانه افعل من الجسامة بمعنى الضخامة وعظم المقدار يقال جسم
الشيء اي عظم فهو جسيم وجسام بالضم والكلام في الجسم الذي
هو اسم لا صفة او غير مركب كالجوهر بمعنى العين الذي لا يقبل
الانقسام لا فعلا ولا وهما ولا فرضا وهو الجزء الذي لا يتجزى
ولم يقل وهو الجوهر احترازا عن ورود المنع بان ما لا يتركب
لا ينحصر عقلا في الجوهر بمعنى الجزء الذي لا يتجزى بل لا بد من ابطال
الهيولى والصورة والعقول والنفوس المجردة ليتم ذلك وعند
الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد اعني الجزء الذي لا يتجزى وتركب
الجسم انما هو من الهيولى والصورة واقوى ادلة اثبات الجزء
انه لو وضع كرة حقيقية على سطح صقيل لم تماسه الا بجزء غير منقسم

غير منقسم اذ لو ماسته بجزئين لكان فيها خط بالفعل فلم تكن
كرة حقيقية واشتهرها عند الشيخ وجهان الاول انه لو كان
كل عين منقسما لا الى نهاية لم يكن الحزلة اصغر من الجبل لان
كلا منهما غير متناهي الاجزاء والعظم والصغر انما هو بكثرة الاجزاء
وقلتها وذلك انما يتصور في المتناهي والثاني ان اجتماع اجزاء
الجسم لذاته والا لما قبل الافتراق الى الجزء الذي لا يتجزى فانه تعالى
قادر على ان يخلق فيه الافتراق الى الجزء الذي لا يتجزى لان الجزء
الذي تنازعنا فيه ان امكن افتراقه لزم قدرة الله عليه دفعا
للعجز وان لم يمكن ثبت المدعى والكل ضعيف اما الاول فلانه
انما يدل على ثبوت النقطة وهو لا يستلزم كون الجزء لان حلولها
في المحل ليس حلول السريان حتى يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام
المحل واما الثاني والثالث فلان الفلاسفة لا يقولون بان الجسم
متألف من اجزاء بالفعل وانها غير متناهية بل يقولون انه قابل
لانقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع اجزاء اصلا وانما العظم
والصغر باعتبار المقدار القائم به والافتراق ممكن لا الى نهاية

فلا يستلزم الجزء واما ادلة النفي ايضا فلا تخ عن ضعف ولهذا
مال الامام الرازي رحمة الله عليه في هذه المسئلة الى التوقف فا
فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة قلنا نعم في اثبات الجوهر الفرد
كان نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة مثل اثبات الهيولى
والصورة المؤدي الى قدم العالم ونفي حشر الاجساد وكثير
من اصول الهندسة المبني عليها دوام حركة السموات وامتناع
الخرق والالتيام عليها والعرض ما لا يقوم بذاته بل الغير
بان يكون تابعا له في التحيز او مختصا به اختصاص الناعت
بالمنعوت على ما سبق لا بمعنى انه لا يمكن تعقله بدون المحل
على توهم فان ذلك انما هو في بعض الاعراض ويحدث في الاجسام
والجواهر قيل هو من تمام التعريف احتراز عن صفات الله تعالى وقيل
لا بل هو بيان حكمه كالالوان واصولها قيل السواد والبياض
وقيل الحمرة والخضرة والصفرة ايضا والبواقي بالتركيب
والالوان هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون والطعوم
وانواعها تسعة وهي المرارة والحرافة والملوحة والعفوصة و

والحموضة والقبض والحلاوة والدسومة والتفاهة ثم يحصل
بحسب التركيب انواع لا تحصى والروائح وانواعها كثيرة وليست
لها اسماء مخصوصة والاظهر ان ما عدا الاكوان لا يعرض الا للاجسام
واذا تقرر ان العالم اعيانا واعراض والاعيان اجساما وجواهر
فنقول الكل حادث اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة كالحركة
بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض وبعضها
بالدليل وهو طريان العدم كما في اضداد ذلك فان القدم
ينافي العدم لان القديم ان كان واجبا لذاته فظ والا لزم
اسناده اليه بطريق الايجاب اذ الصادر عن الشيء بالقصد
والاختيار يكون حادثا بالضرورة والمستند الى الواجب القديم
قديم ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة واما الاعيان
فلانها لا تخ عن الحوادث وكل ما لا تخ عن الحوادث فهو
حادث اما المقدمة الاولى فلانها لا تخ عن الحركة والسكون
وهما حادثان اما عدم الخلو فلان الجسم او الجواهر لا تخ عن الكون
في حيز فان كان مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بعينه فهو ساكن

وان لم يكن سابقا بكون آخر في ذلك الحيز بل في حيز آخر فهو متحرك
وهذا معنى قولهم الحركة كونان في آنين في مكانين والسكون كونان
في آنين في مكان واحد فان قيل يجوز ان لا يكون مسبوقا بكون آخر
اصلا كما في آن الحدوث فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنا قلنا
هذا المنع لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى على ان الكلام في الاجسام
التي تعددت فيها الاكوان وتجددت عليه الاعصار والازمان
واما حدوثها فلانها من الاعراض وهي غير باقية ولان ماهية
الحركة لما فيها من الانتقال من حال الى حال تقتضي المسبوقية با
بالغير والازلية تنافيها ولان كل حركة فهي على التقضي وعدم
الاستقرار وكل سكون فهو جائز الزوال لان كل جسم فهو قابل
للحركة بالضرورة وقد عرفت ان ما يجوز عدمه يمتنع قدمه
اما المقدمة الثانية فلان ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت في الازل
لزم ثبوت الحادث بالخاص في الازل وهو محال وههنا ابحاث
الاول انه لا دليل على انحصار الاعيان في الجواهر والاجسام
وانه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزا اصلا

اصلا كالعقول والنفوس المجردة التي تقول بها الفلاسفة
والجواب ان المدعى حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات وهو
الاعيان المتحيزة والاعراض لان ادلة وجود المجردات غير تامة
على ما بين في المطولات الثاني ان ما ذكر لا يدل على حدوث
جميع الاعراض اذ منها ما لا يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا
ولا حدوث اضداده كالاعراض القائمة بالسماويات من
الاضواء والاشكال والامتدادات والجواب
ان هذا غير مخل بالغرض لان حدوث الاعيان
يستدعي حدوث الاعراض ضرورة انها لا تقوم
الا بها الثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة
يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحادث فيها بل هو عبارة
عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود في ازمنة مقدرة
غير متناهية في جانب الماضي ومعنى ازلية الحركات الحادثة
انه ما من حركة الا وقبلها حركة اخرى لا الى بداية وهذا هو
مذهب الفلاسفة وهم يقولون انه لا شيء من جزئيات الحركة

بقديم وانما الكلام فى الحركة المطلقة والجواب انه لا وجود
للمطلق الا فى ضمن الجزئى فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث
كل من الجزئيات الرابع لو كان كل جسم فى حيز لزم عدم تناهى
الاجسام لان الحيز هو السطح الباطن من الحاوى المماس للسطح
الظاهر من المحوى والجواب ان الحيز عند المتكلمين هو الفراغ
المتوهم الذى يشغله الجسم وينفذ فيه ابعاده ولما ثبت ان
العالم محدث ومعلوم ان المحدث لا بد له من محدث ضرورة اقتضاء
ترجيح احد طرفى الممكن من غير مرجح ثبت ان له محدثا والمحدث
للعالم هو الله تع اى الذات الواجب الوجود الذى يكون وجوده
من ذاته ولا يحتاج الى شئ اصلا اذ لو كان جائز الوجود لكان
من جملة العالم فلا يصلح محدثا للعالم ومبدأ له وقريب من هذا
ما يقال ان مبدأ الممكنات بانه تعالى لا بد ان يكون واجبا اذ
لو كان ممكنا لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدأ لها وقد يتوهم
ان هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال التسلسل
ليس كذلك بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل وهو انه

انه لو ترتبت سلسلة الممكنات لا الى نهاية لاحتاجت الى علة
وهى لا يجوز ان تكون نفسها ولا بعضها لاستحالة كون الشئ
علة لنفسه ولعلله بل خارجا عنها فيكون واجبا وينقطع السلسلة
ومن مشهور الادلة برهان التطبيق وهو ان نفرض من المعلول
الاخير الى غير النهاية جملة ومن واحد قبله جملة اخرى ثم نطبق الى
الجملتين بان نجعل الاول من الجملة الاولى بازاء الاول من
الجملة الثانية والثانى بالثانى وهلم جرا فان كان بازاء
كل واحد من الاولى واحد من الثانية كان الناقص كالزائد
وهو محال وان لم يكن فقد وجد فى الاولى ما لا يوجد بازائه شئ
من الثانية فتنقطع الثانية وتتناهى ويلزم منه تناهى الاولى
لانها لا تزيد على الثانية الا بقدر متناه والزائد على المتناهى
بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة وهذا التطبيق انما
يمكن فيما دخل تحت الوجود دون ما هو وهمى محض فانه ينقطع
بانقطاع الوهم فلا يرد النقض بمراتب العدد بان نطبق
جملتان احديهما من الواحد لا الى نهاية والثانية من الاثنين

لا الى نهاية ولا بمعلومات الله تع ومقدوراته فان الاول اكثر
من الثانية مع لا تناهيهما وذلك لان معنى لا تناهي الاعداد
والمعلومات والمقدورات انها لا تنتهي الى حد لا يتصور فوقه
آخر لا بمعنى ان ما لا نهاية له يدخل في الوجود فانه مح الواحد
يعني ان صانع العالم واحد ولا يمكن ان يصدق مفهوم موجب
الوجود الا على ذات واحدة والمشهور في ذلك بين المتكلمين
برهان التمانع المشار اليه بقوله تع لو كان فيهما آلهة الا الله
لفسدتا وتقريره انه لو امكن الهان لامكن بينهما تمانع بان
يريد احدهما حركة زيد والاخر سكونه لان كلا منهما في نفسه
امر ممكن وكذا تعلق الارادة بكل منهما في نفسه اذ لا تضاد بين
الارادتين بل بين المرادين فيجتمع الضدان اولا فيستلزم
عجز احدهما وهو امارة الحدوث والامكان لما فيه من شائبة
الاحتياج فالتعدد مستلزم لامكان التمانع المستلزم للمح
فيكون محالا وهذا تفصيل ما يقال ان احدهما ان لم يقدر
على مخالفة الاخر لزم عجز الاخر وبما ذكرت يندفع ما يقال انه

انه يجوز ان يتفقا من غير تمانع او ان يكون المخالفة غير ممكن لا
لاستلزامها الى وان يمتنع اجتماع الارادتين كارادة الواحد
حركة زيد وسكونه معا واعلم ان قوله تع لو كان فيهما آلهة
الا الله لفسدتا حجة اقناعية والملازمة عادية على ما هو
الاليق بالخطابيات فان العادة جارية بوجود التمانع والتغالب
عند تعدد الحاكم على ما اشير اليه بقوله تع ولعلا بعضهم على
بعض والا فان اريد الفساد بالفعل اي خروجهما عن هذا
النظام المشاهد فمجرد التعدد لا يستلزمه لجواز الاتفاق
على هذا النظام وان اريد امكان الفساد فلا دليل على انتفائه
بل النصوص شاهدة بطي السموات ورفع هذا النظام
فيكون ممكنا لا محالة لا يقال الملازمة قطعية والمراد بفسادهما
عدم تكونهما بمعنى انه لو فرض صانعا لامكن بينهما تمانع
في الافعال فلم يكن احدهما صانعا ولم يوجد مصنوع لانا
نقول امكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع
وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع على انه يرد منع الملازمة

ان اريد عدم التكون بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالا
مكان فان قيل مقتضى كلمة لو ان انتفاء الثاني في الماضي بسبب
انتفاء الاول فلا يفيد الا الدلالة على ان انتفاء الفساد
في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد قلنا نعم بحسب اصل
اللغة لكن قد يستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء
الشرط من غير دلالة على تعيين زمان كما في قولنا لو كان العالم
قديما لكان غير متغير والاية من هذا القبيل وقد يشتبه على بعض
الاذهان احد الاستعمالين بالاخر فيقع الخبط القديم هذا
تصريح بما علم التزاما اذ الواجب لا يكون الا قديما اي لا ابتداء
لوجوده اذ لو كان حادثا مسبوقا بالعدم لكان وجوده
من غيره ضرورة حتى وقع في كلام بعضهم ان الواجب والقديم
مترادفان لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين واما
الكلام في التساوي بحسب الصدق فان بعضهم على ان القديم
اعم من الواجب لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة في تعدد
الصفات القديمة واما المستحيل تعدد الذوات القديمة وفي

وفي كلام بعض المتاخرين كالامام حميد الدين الضرير رحمه الله

وفي كلام بعض المتأخرين كالامام حميد الدين الضرير رحمه الله
ومن تبعه تصريح بان الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته
واستدلوا على ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بانه لو لم يكن
واجبا لذاته لكان جائز العدم في نفسه فيحتاج في وجوده
الى مخصص فيكون محدثا اذ لا نعني بالمحدث الا ما يتعلق وجوده
بايجاد شيء ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة
لذاته لكانت باقية والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى
فاجابوا بان كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة
وهذا الكلام في غاية الصعوبة فان القول بتعدد الواجب
لذاته مناف للتوحيد والقول بامكان الصفات ينافي قولهم
بان كل ممكن فهو حادث فان زعموا انها قديمة بالزمان
بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وهذا لا ينافي الحدوث الذاتي
بمعنى الاحتياج الى ذات الواجب فهو قول بما ذهب اليه
الفلاسفة من انقسام كل من التقديم القدم والحدوث
الى الذاتي والزماني وفيه رفض لكثير من القواعد وسيأتي

ان اريد عدم التكون بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالا

لهذا زيادة تحقيق ان شاء الله تع الحي القادر العليم السميع
البصير الشاء المريد لان بديهة العقل جازمة بان محدث العالم
على هذا النمط البديع والنظام المحكم مع ما يشتمل عليه من الافعال
المتقنة والنقوش المستحسنة لا يكون بدون هذه الصفات على ان
اضدادها نقايض يجب تنزيه الله تع عنها وايضا قد ورد
الشرع بها وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح
التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه
ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه ليس بعرض لانه لا يقوم
بذاته بل يفتقر الى محل يقوم به فيكون ممكنا ولانه يمتنع بقاؤه
والا لكان البقاء معنى قائما به فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو
محال لان قيام العرض بالشيء معناه ان يتحيزه تابع لتحيزه و
والعرض لا يتحيز له بذاته حتى يتحيز غيره بتبعيته وهذا مبني
على ان بقاء الشيء معنى زايد على وجوده وان القيام معناه
التبعية في التحيز والحق ان البقاء استمرار الوجود وعدم
زواله وحقيقة الوجود من حيث النسبة الى الزمان الثاني

الثاني ومعنى قولنا وجد فلم يبق انه حدث فلم يستمر وجوده
ولم يكن ثابتا في الزمان الثاني وان القيام اختصاص الناعت
كما في اوصاف الباري وان انتفاء الاجسام في كل آن ومشاهدة
بقائها بتجدد الامثال ليس ابعد من ذلك في الاعراض نعم تمسكهم
في قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة وبطوئها ليس بتام اذ ليس
هنا شيء هو حركة وآخر هو سرعة او بطؤ بل هنا حركة مخصوصة
تسمى بالنسبة الى بعض الحركات سريعة وبالنسبة الى البعض بطيئة
وبهذا يتبين ان ليس السرعة والبطؤ نوعين مختلفين من الحركة
اذ الانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات ولا جسم لانه
مركب ومتحيز وذلك امارة الحدوث ولا جوهر اما عندنا
فلانه اسم للجزء الذي لا يتجزى وهو متحيز وجزء من الجسم والله تع
متعال عن ذلك واما عند الفلاسفة فلانهم وان جعلوه
اسما للموجود لا في موضوع مجردا كان او متحيزا الكنهم جعلوه
من اقسام الممكن واراد وابه الماهية الممكنة التي اذا وجدت
كانت لا في موضوع فانما يمتنع اطلاقها على الصانع من جهة

جوز الجمهور والمتبادر اطلاق الجسم على جميع
بمعنى المركب والمتمسك وهم يخطؤن
لفظا ومعنى اما لفظا فتحيل واما
معنى فلان كل بعض اما موصوف بصفة
انه تع اولا والاول يوجب تعدد الالهية
والثاني يوجب اتصافه بالحوادث باضداد
مثل الجزء والجهة وذلك امارات الحدوث
وحدوث الجزء يوجب حدوث الكل واما
الكرامية وهشام من المتكلمين فيطلقون الجسم
بمعنى القائم بذاته لا المركب والمتمسك وهم
يخطؤن لفظا فقط لان اسماء الله توقيفية
وترك الاسمية وفيها مع ان الجسم مبادرة
الذهن الى المركب لان معناه قوم
رمضان

عدم ورود الشرع بذلك مع تبادر الفهم الى المركب والمنحو ذهابا
المجسمة والنصارى الى اطلاق الجسم والجوهر عليه تع بالمعنى الذي
يجب تنزيه الله تع عنه فان قيل فكيف يصح اطلاق الموجود والواجب
والقديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع قلنا بالاجماع وهو
من الادلة الشرعية وقد يقال ان الله تع والواجب والقديم
الفاظ مترادفة والموجود لازم للواجب واذا اورد الشرع
باطلاق اسم بلغة فهو اذن باطلاق ما يرادفه من تلك اللغة
او من تلك لغة اخرى وما يلازم معناه وفيه نظر ولا مصور
اي ذي صورة وشكل مثل صورة انسان او فرس لان ذلك من
خواص الاجسام يحصل لها بواسطة الكميات والكيفيات
واحاط الحدود والنهايات ولا محدود اي ذي حد ونهاية
ولا معدود اي ذي عدد وكثرة يعني انه ليس محلا للكميات المتصلة
كالمقادير ولا المنفصلة كالاعداد وهو ظ ولا متبعض ولا متجزئ
اي ذي ابعاض واجزاء ولا مركب منها لما في كل ذلك من الاحتياج
المنافي للوجوب فما له اجزاء يستحق باعتبار تألفه منها مركبا وبا

وباعتبار انحلاله اليها منقضا ومتجزيا ولا متناهيا لان ذلك
من صفات المقادير والاعداد ولا يوصف بالمائية اي المجانسة
للاشياء لان معنى قولنا ما هو اي من اي جنس هو والمجانسة
توجب التمايز عن المجانسات بفصول مقومة فيلزم التركيب
ولا بالكيفية من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة و
الرطوبة واليبوسة وغير ذلك مما هو من صفات الاجسام وتوابع
المزاج والتركيب ولا يتمكن في مكان لان التمكن عبارة عن
نفوذ بعد في بعد آخر متوهم او متحقق يسمونه المكان والبعد
عبارة عن امتداد قائم بالجسم او بنفسه عند القائلين بوجود
الخلاء والله تعالى منزه من الامتداد والمقدار لاستلزامه التجزي
فان قيل الجوهر الفرد متحيز ولا بعد فيه والا لكان متجزيا قلنا
التمكن اخص من التحيز لان الحيز هو الفراغ المتوهم الذي يشغله
شيء ممتد او غير ممتد فما ذكر دليل على عدم التمكن في المكان واما
الدليل على عدم التحيز فهو انه لو تحيز فاما في الازل فيلزم قدم
الحيز اولا فيكون لاتصافه بالتحيز محلا للحوادث وايضا اما

اي الواحد الوجود

اي الدليل

وهم افلاطون والمتكلمون قال افلاطون الخلاء متحقق والمتكلمون قالوا الخلاء متوهم والبعد عند افلاطون عبارة عن امتداد قائم بنفسه وعند المتكلمين عبارة عن امتداد موهوم وعند اصحاب الطبع وهو ارسطو وابو نصر فالخلاف عبارة عن مقدار قائم بنفسه تامل

اما ان يساوي الجزء او ينقص عنه فيكون متناهيا او يزيد عليه
فيكون متحيزا واذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة لا علو ولا سفل
ولا غيرهما لانها اما حدود او اطراف للامكنة او نفس الامكنة
باعتبار عروض الاضافة الى شيء ولا يجري عليه زمان لان
الزمان عندنا عبارة عن متجدد وعند الفلاسفة عن مقدار
الحركة والله تعالى منزه عن ذلك واعلم ان ما ذكره في التنزيهات
بعضها يغني عن البعض الا انه حاول التفصيل والتوضيح
في ذلك قضاء لحق الواجب في باب التنزيه ورداً على
المشبهة والمجسمة وسائر فرق الضلال والطغيان بابلغ
وجه واوكده فلم يبال بتكرير الالفاظ المترادفة والتصريح بما علم
بطريق الالتزام ثم ان مبنى التنزيه على ما ذكرت على انها بناء
وجوب الوجود لما فيها من شائبة الحدوث والامكان على ما اشرنا
اشرنا اليه لا على ما ذهب اليه التابع من ان معنى الوجوب بحسب اللغة
يمتنع بقاؤه ومعنى الجوهر ما يتركب عنه غيره ومعنى الجسم ما يتركب
هو عن غيره بدليل قولهم هذا اجسم من ذلك وان الواجب لم يتركب

فاجزاء اما ان يتصف بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب
اولا فيلزم النقص والحدوث وايضا اما ان يكون على حيز القعود
والاشكال والكيفيات فيلزم اجتماع الاضداد او على
بعضها وهي مستوية في افادة المدح والنقص وفي عدم دلالة
المحدثات عليه فيفتقر الى مخصص ويدخل تحت قدرة الغير
فيكون حادثا بخلاف مثل العلم والقدرة فانها صفات
كمال تدل المحدثات على ثبوتها واضدادها صفات نقصان
لا دلالة على ثبوتها الا انها تمحكات ضعيفة توهم عقائد
الطالبين وتوسع مجال الطاعنين زعما منهم ان تلك
الطالب العالية مبنية على امثال هذه الشبه الواهية و
واضح الخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة والجسمية وا
والصورة والجوارح وبان كل موجودين فرضا لا بد ان يكون
احدهما متصلا بالآخر مماسا له او منفصلا عنه مباينا
في الجهة والله تعالى ليس حالا ولا محلا للعالم فيكون مباينا
في جهة فيتحيز فيكون جسما او جزء جسم مصور امتناهيا

والجواب ان ذلك وهم محض وحكم على غير المحسوس باحكام المحسوس

والادلة القطعية قائمة على التنزيهات فوجب ان يفوض علم النصوص

الى الله تع على ما هو دأب السلف ايثارا للطريق الاسلم او

تأول بتأويلات صحيحة على ما اختاره المتأخرون دفعا لمطاعن

الجاهلين وجريا بضبع القاصرين سلوكا للسبيل الاحكم

ولا يشبهه شيء اي لا يماثله اما اذا اريد بالمماثلة الاتحاد في جميع

فظ واما اذا اريد بها كون الشيئين بحيث يسد احدهما مسد

الآخر اي يصلح كل منهما ما يصلح له الآخر فلان شيئا من الموجودات

لا يسد مسده في شيء من الاوصاف فان اوصافه من العلم

والقدرة وغير ذلك اصل واعلى مما في المخلوقات بحيث لا مناسبة

بينهما قال في البداية ان العلم منا موجود وعرض ومحدث

وجائز الوجود ويتجدد في كل زمان فلو اثبتنا العلم صفة

لله تع لكان موجودا وصفة وقديما وواجب الوجود ودائما اي لا يتجدد في كل زمان

من الازل الى الابد فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه هذا

كلامه وقد صرح بان المماثلة عندنا انما تثبت بالاشتراك

بالاشتراك في جميع الاوصاف حتى لو اختلفا في وصف

واحد انتفت المماثلة وقال الشيخ ابو المعين في التبصرة انا

نجد اهل اللغة لا يمتنعون من القول بان زيدا مثل لعمرو

في الفقه اذا كان يساويه فيه ويسد مسده في ذلك الباب

وان كان بينهما مخالفة من وجوه كثيرة وما يقوله الاشعرية

من ان لا مماثلة الا بالمساواة من جميع الوجوه فاسد لان

النبي عم قال الحنطة بالحنطة مثلا بمثل واراد الاستواء

في الكيل لا غير وان تفاوت الوزن وعدد الحبات والصلابة

والرخاوة والظاهر انه لا مخالفة لان مراد الاشعري المساواة

من جميع الوجوه فيما به المماثلة كالكيل مثلا وعلى هذا ينبغي

ان يحمل كلام البداية ايضا والا فاشتراك الشيئين في جميع

الاوصاف ومساواتهما من جميع الوجوه يرفع التعدد فكيف

يتصور التماثل ولا يخرج عن علم وقدرته شيء لان الجهل

بالبعض او العجز عن البعض نقص وافتقار الى مخصص مع ان

النصوص القطعية ناطقة بعموم العلم وشمول القدرة فهو

بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير لا كما زعم الفلاسفة من انه
لا يعلم الجزئيات ولا يقدر على اكثر من واحد والدهرية انه لا يعلم
ذاته والنظام انه لا يقدر على خلق الجهل والقبح والبلخي انه لا يقدر
على مثل مقدور العبد وعامة المعتزلة انه لا يقدر على نفس
مقدور العبد وله صفات لما ثبت من انه عالم قادر حي
الى غير ذلك ومعلوم ان كلا من ذلك يدل على معنى زائد على
مفهوم الواجب وليس لكل لفظ مترادفة وان صدق
المشتق على شيء مقتضى ثبوت مأخذ الاشتقاق له فثبت
له صفة العلم والقدرة والحيوة وغير ذلك لا كما زعم المعتزلة
انه عالم لا علم له وقادر لا قدرة له الى غير ذلك فانه خرق ظاهر
بمنزلة قولنا اسود لا سواد له وقد نطقت النصوص بثبوت
علم وقدرة وغيرهما ودل صدور الافعال المتقنة على وجود
علم وقدرة لا على مجرد تسميته عالما وقادرا وليس النزاع في
العلم والقدرة التي هي من جملة الكيفيات والملكات لما صرح به
مشايخنا من ان الله تعالى حي وله حيوة ازلية ليس بعرض ولا

ولا مستحيل البقاء ولا ضروري ولا مكتسب وكذا في سائر الصفات

بل النزاع في انه كما ان للعالم منا علما هو عرض قائم به زائد عليه

حادث فهل للصانع العالم علم هو صفة ازلية قائمة بذاته زائدة

عليه ام لا وكذا جميع الصفات فانكره الفلاسفة والمعتزلة وزعموا

ان صفاته عين ذاته بمعنى ان ذاته تسمى باعتبار التعلق با

بالمعلومات عالما وبالمقدورات قادرا الى غير ذلك فلا يلزم

تكثر في الذات ولا تعدد في القدماء والواجبات والجواب

ما سبق من ان المستحيل تعدد الذوات القديمة وهو غير لازم

ويلزمكم كون العلم مثلا قدرة وحيوة وعالما وحيا وقادرا

وصانعا للعالم ومعبودا للخلق وكون الواجب غير قائم

بذاته الى غير ذلك من المحالات ازلية لا كابر عن الكرامية من

ان له صفات لكنها حادثة لا لاستحالة قيام الحوادث بذاته

قائمة بذاته صورة انه لا معنى لصفة الشيء الا ما يقوم به لا كما

زعم المعتزلة من انه متكلم بكلام هو قائم بغيره لكن مرادهم

نفي كلا كون الكلام صفة له لا اثبات كونه صفة له غير قائمة بذاته

ولما تمسك المعتزلة بان في اثبات الصفات ابطال التوحيد
لما انها موجودات قديمة مغايرة لذات الله تع فيلزم قدم
غير الله تع وتعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاته على ما وقعت
الاشارة اليه في كلام المتقدمين والتصريح به في كلام المتاخرين
من ان واجب الوجود بالذات هو الله تع وصفاته وقد كفرت
النصارى باثبات ثلثة من القدماء في باب النبوة او اكثر
اشار الى الجواب بقوله وهي لا هو ولا غيره يعني ان صفات الله
تع ليست عين الذات ولا غير الذات فلا يلزم قدم الغير
ولا تكثر القدماء والنصارى وان لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة
لكن لزمهم ذلك لانهم اثبتوا الاقانيم الثلثة التي هي الوجود
والعلم والحيوة وسموها الاب والابن وروح القدس وزعموا
ان اقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عم فجوزوا الانفكاك
والانتقال فكانت ذوات متغايرة ولقائل ان يمنع توقف
التعدد والتكثر على التغاير بمعنى جواز الانفكاك للقطع
بان مراتب الاعداد من الواحد والاثنين والثلثة الى غير ذلك

ذلك متعددة ومتكثرة مع ان البعض جزء من البعض والجنس
لا يغاير الكل وايضا لا يتصور نزاع من اهل السنة في كثرة الصفات
وتعددها متغايرة كانت او غير متغايرة فالاولى ان يقال
المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات وصفات وان لا يجوز
على القول بكون الصفات واجب الوجود لذاتها بل يقال هي
واجبة لا لغيرها بل ما ليس عينها ولا غيرها اعني ذات الله تع
وتقدس ويكون هذا مرادا من قال الواجب الوجود لذاته هو الله
وصفاته يعني انها واجبة لذات الواجب تع وتقدس وانما
في نفسها فهي ممكنة فلا استحالة في قدم الممكن اذا كان قائما
بذات القديم واجبا به غير منفصل عنه فليس كل قديم الهاً حتى
يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة لكن ينبغي ان يقال الله
تع قديم بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء لئلا يذهب الوهم
الى ان كلا منها قائم بذاته موصوف بصفات الالوهية ولصعوبة
هذا المقام ذهبت المعتزلة والفلاسفة الى نفي الصفات والكرامية
الى نفي قدمها والاشاعرة الى نفي غيريتها وعينيتها فان قيل

والتغاير في الظاهر للمتضايفين وفي الحقيقة جمع بينهما لان المفهوم
من الشيء ان لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو غيره والا فعينه ولا يتصور
واسطة فلنا قد فسروا الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدر وينفك
ويتصور وجود احدهما مع عدم الآخر ممكن الانفكاك بينهما
والعينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت اصلا فلا يكونان متضايفين
بل يتصور بينهما واسطة بان يكون الشيء بحيث لا يكون مفهومه
مفهوم الآخر ولا يوجد بدونه كالجزء مع الكل والصفة مع الذات
وبعض الصفات مع البعض فان ذات الله تعالى وصفاته ازلية
والعدم على الازلي محال والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها
وبقاؤها بدونه اذ يلزم تقدم ما عدمه ووجودها وجوده
بخلاف الصفات المحدثة فان قيام الذات بدون تلك الصفة
المعينة متصور فيكون غير الذات كذا ذكره الشارح وفيه نظر
لانهم ان ارادوا صحة الانفكاك من الجانبين انتقض بالعالم
مع الصانع والعرض مع المحل اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم
الصانع لاستحالة عدمه ولا وجود العرض كالسواد مثلا بدون

بدون المحل وهو ظ مع القطع بالمغايرة اتفاقا وان اكتفوا بجواز
واحد ثبت المغايرة بين الكل والجزء وكذا بين الذات والصفة
للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل والذات بدون الصفة
وما ذكر من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد
لانا نقول المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو
بالفرض وان كان محالا والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب
بالبرهان ثبوت الصانع بخلاف الجزء مع الكل فانه كما يمتنع
وجود العشرة بدون الواحد يمتنع وجود الواحد بدون
العشرة اذ لو وجد لكان واحدا من العشرة والحاصل
ان وصف الاضافة معتبرة وامتناع الانفكاك ظاهر
لانا نقول قد صرحوا بعدم المغايرة بين الصفات بناء على
انها لا يتصور عدمها لكونها ازلية مع القطع بانه وجود
البعض كالعلم ثم يطلب اثبات البعض الآخر فعلم انهم لم
يريدوا هذا المعنى مع انه لا يستقيم في العرض مع المحل ولو اعتبر
وصف الاضافة لزم عدم المغايرة بين كل متضايفين

كالابوة والابن وكالاخوين وكالعلة والمعلول بل بين الغيرين
لان الغرض الاسماء الاضافية ولا قايل بذلك فان قيل لم لا
يجوز ان يكون مرادهم انها لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب
الوجود كما هو حكم سائر المحمولات بالنسبة الى موضوعاتها فانه
يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح الحمل والتغاير
بحسب المفهوم ليفيد كما في قولنا الانسان كاتب بخلاف
قولنا الانسان حجر فانه لا يصح وقولنا الانسان انسان فانه
لا يفيد قلنا لان هذا انما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة
الى الذات لا في مثل العلم والقدرة مع ان الكلام فيه ولا في الا
جزاء الغير المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد وذكر في الشرح
ان كون الواحد من العشرة واليد من زيد غيره مما لم يقل به احد
من المتكلمين سوى جعفر بن حارث وقد خالفه في ذلك
جميع المعتزلة وعد ذلك من جهالاته وهذا لان العشرة اسم
لمجموع الافراد متناول للكل وزيد مع اعضائه فلو كان الواحد
غيرها لصار غيرنفسه لانه من العشرة وان يكون العشرة بدونه

بدونه وكذا لو كان يد زيد غير لكان اليد غير نفسها هذا كلامه ولا يخفى
ما فيه وهي اي صفاته ازلية العلم وهي صفة ازلية تنكشف
المعلومات عند تعلقها بها والقدرة وهي صفة ازلية تؤثر في المقدورات
عند تعلقها بها والحيوة وهي صفة ازلية توجب صحة العلم والقدرة
وهي بمعنى القدرة والسمع وهي صفة تتعلق بالمسموعات
والبصر وهي صفة تتعلق بالمبصرات فيدركها ادراكا تاما
لا على سبيل التخيل والتوهم ولا على تاثير حاسة ووصول هواء
ولا يلزم من قدمها قدم المسموعات والمبصرات كما لا يلزم من قدم
العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات لانها صفات قديمة
يحدث لها تعلقات بالحوادث والارادة والمشية وهما
عبارتان عن صفة في الحي توجب تخصيص احد المقدورين في احد
الاوقات بالوقوع مع استوا نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق
العلم تابعا للوقوع وفيما ذكر تنبيه على الرد على من زعم ان المشية
قديمة والارادة حادثة قايمة بذات الله تع وعلى من زعم ان معنى
ارادة الله تع فعله انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب ومعنى

ارادته فعل غيره انه آمر به كيف وقد امر الله كل مكلف بالايمان وساير
الواجبات ولو شاء لوقع والفعل والتخليق عبارة عن صفة ازلية
تسمى التكوين ويسمى تحقيقه وعدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله
في المخلوق والترزيق هو تكوين مخصوص صرح به اشارة الى ان
مثل التخليق والتصوير والترزيق والاحياء والاماتة وغير ذلك
مما اسند الى الله تع كل منها راجع الى صفة حقيقة ازلية قايمة بالذات
هي التكوين لا كما زعم الاشعري من انها اضافات وصفات
للافعال والكلام وهو صفة ازلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن
المتركب من الحروف وذلك ان كل من يامر وينهى ويخبر يجد من نفسه
معنى ثم يدل عليه بالعبارة او الكتابة او الاشارة وهو غير العلم
اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه بل يعلم خلافه وغير الارادة لانه قد
يامر بما لا يريده كمن يامر عبده قصدا الى اظهار عصيانه وعدم
امتثاله لاوامره وسيتي هذا كلاما نفيسا على ما اشار اليه الاخطل
بقوله ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا
وقال عمر رضي الله عنه اني زورت في نفسي مقالة وكثيرا ما تقول

ما تقول لصاحبك ان في نفسي كلاما اريد ان اذكره لك والدليل
والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وتواتر النقل من
الانبياء عليهم السلام انزله متكلما بالفظه كالقرآن

بالحروف الثاني بدون انقضاء والحرف الاول بديهي وفي هذا
رد على الحنابلة والكرامية القائلين بان كلامه عرض من جنس

ارادته فعل غيره انه آمر به كيف وقد امر الله كل مكلف بالايمان وساير
الواجبات ولو شاء لوقع والفعل والتخليق عبارة عن صفة ازلية
[illegible] استعمالها
امتثاله لاوامره ويسمى هذا [illegible]
بقوله ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا
وقال عمر رضي الله عنه اني زورت في نفسي مقالة وكثيرا ما تقول

ما تقول لصاحبك ان في نفسي كلاما اريد ان اذكره لك والدليل
والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وتواتر النقل من
الانبياء عليهم السلام انه تع متكلم مع القطع باستحالة التكلم من
غير ثبوت صفة الكلام فثبت ان الله تع صفات ثمانية هي العلم
والقدرة والحيوة والسمع والبصر والارادة والتكوين والكلام
ولما كان في الثلثة الاخرة زيادة نزاع وخفاء كرر الاشارة
الى اثباتها وقدمها وفصل الكلام بعض التفصيل فقال
وهو اي الله تع متكلم بكلام هو صفة له ضرورة امتناع اثبات
المشتق للشيء من غير قيام مأخذ الاشتقاق وفي هذا رد
على المعتزلة حيث ذهبوا الى انه متكلم بكلام هو قائم بغيره
وليس صفة له ازلية ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته تع
ليس من جنس الحروف والاصوات ضرورة انها اعراض حادثة
مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض لان امتناع التكلم
بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الاول بديهي وفي هذا
رد على الحنابلة والكرامية القائلين بان كلامه عرض من جنس

الاصوات والحروف ومع ذلك فهو قديم وهو اي كلام الله تعالى
صفة اي معنى قائم بالذات منافية للسكوت الذي هو ترك التكلم
مع القدرة عليه والآفة التي هي عدم مطاوعة الآلات اما بحسب الفطرة
كالخرس او بحسب ضعفها وعدم بلوغها حدة القوة كما في الطفولية
فان قيل هذا انما يصدق على الكلام اللفظي دون الكلام النفسي
اذ السكوت والخرس انما ينافي التلفظ قلنا المراد السكوت
والآفة الباطنية بانه لا يريد في نفسه التكلم او لا يقدر على
ذلك فكما ان الكلام لفظي ونفسي فكذا ضده اعني السكوت
والخرس وانه تعالى متكلم بها آمرنا ونهينا يعني انه صفة واحدة
تتكثر الى الامر والنهي والخبر باختلاف التعلقات كالعلم والقدرة
وسائر الصفات منها فان كلا منها واحدة قديمة والتكثر
والحدوث انما هو في التعلقات والاضافات لا ان ذلك
اليق بكمال التوحيد ولانه لا دليل على تكثر كل منها في نفسها
فان قيل هذه اقسام الكلام لا يعقل وجوده بدونها قلنا انهم
بل انما يصير احد تلك الاقسام عند التعلقات وذلك فيما

فيما لا يزال واما في الازل فلا انقسام اصلا وذهب بعضهم
الى انه في الازل خبر ومرجع الكل اليه لان حاصل الامر اخبار عن
استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك والنهي
على العكس وحاصل الاستخبار اخبار عن طلب الاعلام وحاصل
النداء اخبار عن طلب الاجابة ورد بانا نعلم اختلاف بين
المعاني بالضرورة واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد
فان قيل الامر والنهي بلا مامور ولا منهي سفه وعبث
والاخبار في الازل بطريق المضي كذب محض يجب تنزيه الله
تعالى عنه قلنا ان لم نجعل كلامه تعالى في الازل امرا او نهيا او خبرا
فلا اشكال وان جعلناه فالامر في الازل لا يجب تحصيل الما
مور به في وقت وجود المامور وصيرورته اهلا لتحصيله
فيكفي وجود المامور في علم الآمر كما اذا قدر الرجل ابنا له
فامره بان يفعل كذا بعد الوجود والاخبار بالنسبة الى الا
زل لا يتصف بشيء من الازمنة اذ لا ماضي ولا حال ولا مستقبل
بالنسبة الى الله تعالى لتنزهه عن الزمان كما ان علمه ازلي لا يتغير

بتغير الازمان ولما صرح باولية الكلام حاول التنبيه على ان
القرآن ايضا قد يطلق على هذا الكلام النفسي القديم كما يطلق
على النظم الحادث المتلو فقال والقرآن كلام الله تع غير
مخلوق وعقب القرآن بكلام الله تع لما ذكر المشايخ من انه يقال
القرآن كلام الله تع غير مخلوق ولا يقال القرآن غير مخلوق
لئلا يسبق الى الفهم ان المؤلف من الاصوات والحروف
قديم كما ذهب اليه الحنابلة جهلا او عنادا واقام غير المخلوق
مقام غير الحادث تنبيها على اتحادهما وقصدا الى جري الكلام
على وفق الحديث حيث قال النبي عم القرآن كلام الله تع غير
مخلوق ومن قال المخلوق فهو كافر بالله العظيم وتنصيصا على
محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين وهو ان
القرآن مخلوق او غير مخلوق ولهذا يترجم المسئلة بمسئلة خلق
القرآن وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم ترجع الى اثبات الكلام
النفسي ونفيه والا فنحن لا نقول بقدم الالفاظ والحروف
وهم لا يقولون بحدوث الكلام النفسي ودليلنا ما مر انه

انه ثبت بالاجماع وتواتر النقل من الانبياء عليهم السلام
انه تع متكلم ولا معنى له سوى انه متصف بالكلام ويمتنع قيام
اللفظ الحادث بذاته فتعين النفسي القديم واما استدلالهم بان
القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق وسماته من الحدوث
من التاليف والتنظيم والانزال والتنزيل وكونه عربيا مسموعا
فصيحا معجزا الى غير ذلك فانما يقوم حجة على الحنابلة لا علينا
لانا قائلون بحدوث النظم وانما الكلام في المعنى القديم والمعتزلة
لما لم يمكنهم انكار كونه متكلما ذهبوا الى انه متكلم بمعنى ايجاد الاصوات
والحروف في محالها او ايجاد اشكال الكتابة في اللوح المحفوظ
وان لم يعرفوا على اختلاف بينهم وانت خبير بان التحرك من قائمة
الحركة لا من اوجدها والاصح اتصاف الباري تع بالاعراض المخلوقة
والله تع عن ذلك علوا كبيرا ومن اقوى شبه المعتزلة انكم متفقون
على ان القرآن اسم لما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا فهذا
يستلزم كونه مكتوبا في المصاحف مقروءا بالالسن مسموعا بالآذان
وكل ذلك من سمات الحدوث بالضرورة فاشار الى الجواب

بقوله وهو اي القرآن الذي هو كلام الله تع مكتوب في مصاحفنا
اي باشكال الكتابة وصور الحروف الدالة عليه محفوظ في قلوبنا
اي بالفاظ مخيلة مقروة بالسنتنا بحروف الملفوظة المسموعة
مسموع باذاننا بذلك ايضا غير حال فيها اي مع ذلك ليس حالا
في المصاحف ولا في القلوب والالسنة والآذان بل معنى قديم قايم
بذات الله تع يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه ويحفظ بالنظم
المخيل ويكتب بنقوش وصور واشكال موضوعة للحروف
الدالة عليه كما يقال النار جوهر محرق يذكر باللفظ ويكتب
بالقلم ولا يلزم منه كون حقيقة النار صوتا وحرفا وتحقيقه ان
للشيء وجودا في الاعيان ووجودا في الكتابة فالكتابة تدل على
العبارة وهي على ما في الاذهان وهو على ما في الاعيان فحيث
يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم كما في قولنا القرآن غير
مخلوق فالمراد حقيقة الموجودة في الخارج وحيث يوصف بما هو
من لوازم المخلوق او المحدثات يراد به الالفاظ المنقوطة المسموعة
كما في قولنا قرأت نصف القرآن او المخيلة كما في قولنا حفظت

حفظت القرآن او الاشكال المنقوشة في قولنا يحرم للمحدث
مس القرآن ولما كان دليل الاحكام الشرعية هو اللفظ
دون المعنى القديم عرفه ائمة الاصول بالمكتوب في المصاحف
المنقول بالتواتر وجعلوه اسما للنظم والمعنى جميعا اي
النظم من حيث الدلالة على المعنى لا المجرد المعنى واما الكلام
القديم الذي هو صفة الله تعالى فذهب الاشعري الى انه
يجوز ان يسمع ومنعه الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني
وهو اختيار الشيخ ابو منصور فمعنى قوله تعالى حتى يسمع كلام
الله يسمع ما يدل عليه كما يقال سمعت علم فلان فموسى عم
سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى لكن لما كان بلا واسطة
الكتابة والملك خص باسم الكليم فان قيل لو كان كلام الله
تع حقيقة في المعنى القديم مجازا في النظم المؤلف لصح نفيه
عنه بان يقال ليس النظم المنزل المعجز المفصل الى السور
والايات كلام الله تعالى والاجماع على خلافه وايضا
المعجز المتحدى به هو كلام الله تعالى حقيقة مع القطع بان

بان ذلك انما يتصور في النظم المؤلف المفصل الى السور
اذ لا معنى لمعارضة القديمة قلنا التحقيق ان كلام الله تعالى
اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم ومعنى الاضافة
كونه صفة الله تعالى وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور
والايات ومعنى الاضافة انه مخلوق الله تعالى ليس من تاليف
المخلوقين فلا يصح النفي اصلا ولا يكون الاعجاز والتحدي
الا في كلام الله تعالى وما وقع في عبارة بعض المشايخ من
انه مجاز فليس معناه ان الكلام في التحقيق وبالذات
اسم المعنى القايم بالنفس وتسمية اللفظ به ووضعه لذلك
انما هو باعتبار دلالته على المعنى الاول فلا نزاع لهم
في الوضع والتسمية وذهب بعض المحققين الى ان المعنى
في قول مشايخنا كلام الله تعالى معنى قديم ليس في مقابلة
اللفظ حتى يراد به مدلول اللفظ ومفهومه بل في مقابلة
العين والمراد به ما لا يقوم بذاته كسائر الصفات ومرادهم
ان القرآن اسم اللفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم لا كما زعمت

معناه انه غير موضوع للنظم المؤلف بل صح

زعمت الحنابلة من قدم النظم المؤلف المرتب الاجزاء فانه
بديهي الاستحالة للقطع بانه لا يمكن التلفظ بالسين من
باسم الله الا بعد التلفظ بالباء بل بمعنى ان اللفظ القايم
بالنفس ليس بمرتب الاجزاء في نفسه كالقايم بنفس الحافظ
من غير ترتب الاجزاء وتقدم البعض على البعض والترتب انما
يحصل في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الالة وبهذا معنى
قولهم القرآن قديم والقراءة حادثة واما القايم بذات الله تعالى
فلا ترتب فيه حتى ان من سمع كلامه سمعه غير مرتب الاجزاء لعدم
احتياجه الى الالة هذا حاصل كلامه وهو جيد لمن يتعقل لفظا
قائما بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة او المتخيلة المرتبة
وجود بعضها بعدم البعض ولا من الاشكال المرتبة الدالة
عليه ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون
صور الحروف محفوظة مرتسمة في خياله بحيث اذا التفت
اليها كان كلاما مؤلفا من الفاظ مخيلة او نقوش مرتبة واذا
تلفظ كان كلاما مسموعا والتكوين وهو المعنى الذي يعبر عنه

بالفعل والخلق والتخليق والايجاد والاحداث والاختراع

ونحو ذلك وينتزع باخراج المعدوم من العدم الى الوجود صفة تليق

لاطباق العقل والنقل على انه خالق للعالم مكون له وامتناع

اطلاق الاسم المشتق على الشيء من غير ان يكون مأخذ الاشتقاق

وصفا له قائما به ازلية لوجوه الاول انه يمتنع قيام الحوادث

بذات الله تع لما مر والثاني انه وصف انه في كلامه الازلي بانه

الخالق فلو لم يكن في الازل خالقا لزم الكذب او العدول الى

المجاز اي الخالق فيما يستقبل او القادر على الخلق من غير

تعذر الحقيقة على انه لو جاز اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر

على الخلق لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه من الاعراض والذات

انه لو كان حادثا فاما بتكوين اخر فيلزم التسلسل وهو

محال ويلزم منه استحالة تكون العالم مع انه مشاهد واما

بدونه فيستغني الحادث عن المحدث والاحداث وفيه تعطيل

الصانع وايضا محال والرابع انه لو حدث لحدث اما في ذاته

فيصير محلا للحوادث او في غيره كما ذهب اليه الهذيل من ان

ابو هـ المعتزلي

من ان تكوين كل جسم قائم به فيكون كل جسم خالقا ومكونا لنفسه

ولا خفاء في استحالته ومبنى هذه الادلة على ان التكوين صفة

حقيقية كالعلم والقدرة والمحققون من المتكلمين على انه من

الاضافات والاعتبارات العقلية مثل كون الصانع تعالى

وتقدس قبل كل شيء ومعه وبعده ومذكورا بالسنتنا ومعبودا

لنا ومحيينا ومحيينا ونحو ذلك والحاصل في الازل هو مبدأ

التخليق والترزيق والاماتة والاحياء وغير ذلك ولا دليل

على كونه صفة اخرى سوى القدرة والارادة فان القدرة

وان كانت نسبتها الى وجود المكون وعدمه على السواء لكن مع

انضمام الارادة يتخصص احد الجانبين ولما استدل القائلون

بحدوث التكوين بانه لا يتصور بدون المكون كالضرب

بدون المضروب فلو كان قديما لزم قدم المكونات وهو محال

اشار الى الجواب بقوله وهو اي التكوين تكوينه للعالم ولكل

جزء من اجزائه لا في الازل بل لوقت وجوده على حسب علمه وارادته

فالتكوين باق ازلا وابدا والمكون حادث بحدوث التعلق

كالعلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة التي لا يلزم من
قدمها قدم متعلقاتها كالكون تعلقاتها حادثة وهذا الحق ما يقال
ان وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله تع او صفة من صفاته لزم
تعطيل الصانع واستغناء الحوادث عن الموجد وهو ع وان تعلق
فاما ان يستلزم ذلك قدم ما يتعلق وجوده به فيلزم قدم العالم
وهو بط او لا فليكن التكوين ايضا قديما مع حدوث المكون المتعلق
به وما يقال من ان القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول
بحدوث ذ القديم ما لا يتعلق وجوده بالغير والحادث ما يتعلق
وجوده به ففيه نظر لان هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما
يقول به الفلاسفة واما عند المتكلمين فالحادث ما يكون لوجوده
بداية اي يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه ومجرد تعلق وجوده
بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى لجواز ان يكون محتاجا الى الغير
صادرا عنه دائما بدوامه كما ذهب اليه الفلاسفة فيما اذا عول قدمه
من الممكنات كالهيولى مثلا نعم اذا بينا صدور العالم عن الصانع با
بالاختيار دون الايجاب بدليل لا يتوقف على حدوث العالم كان

كان القول بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى قولا بحدوثه ومن ههنا
يقال ان التنصيص على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى الرد على من
زعم قدم بعض الاجزاء كالهيولى والا فهم انما يقولون بقدمها بمعنى
عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم تكونه بالغير والحاصل انا لا نم
انه لا يتصور التكوين بدون وجود المكون وان وذاته معه وذاته
القرب مع المضروب فان القرب صفة اضافية لا تتصور
بدون المتضايفين اعني الضارب والمضروب والتكوين صفة حقيقية
هي مبدأ الاضافة التي هي اخراج المعدوم من العدم الى الوجود لا عينها
حتى لو كانت عينها على ما وقع في عبارة الشارح لكان القول بتحققها
بدون المكون مكابرة وانكارا للضروري فلا يندفع بما يقال من ان
القرب عرض مستحيل البقاء فلا بد لتعلقه بالمفعول ووصول الالم اليه
من وجود المفعول معه اذ لو تاخر لانعدم هو بخلاف فعل الباري تع
فانه ازلي واجب الدوام يبقى الى وقت وجود المفعول وهو غير المكون
عندنا لان الفعل يغاير المفعول بالضرورة كالقرب مع المضروب والا
كل مع الماكول ولانه لو كان نفس المكون لزم ان يكون المكون مكونا

فلو قا بنفسه ضرورة انه مكون بالتكوين الذي عينه فيكون قديما متقدما
عن الصانع وهو محال وان لا يكون للخالق تعلق بالعالم سوى انه اقدم
منه وقادر عليه من غير صنع وتأثير فيه ضرورة تكونه بنفسه وهذا لا يوجب
كونه خالقا والعالم مخلوقا فلا يصح القول بانه خالق للعالم وصانعه
هذا خلف وان لا يكون الله تعالى مكونا للاشياء ضرورة انه لا معنى للمكون
الا من قام به التكوين والتكوين اذا كان عين المكون لا يكون قائما بذاته
الله تعالى وان يصح القول بان خالق سواد هذا الحجر اسود وهذا الحجر
خالق السواد اذ لا معنى للخالق والاسود الا من قام به الخلق والسواد
او بهما واحد فمحلهما واحد واللازم والملزوم مثله وهذا كله تنبيه على كون
الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروريا لكنه ينبغي للعاقل ان يتأمل فيما مثل
هذه المباحث ولا ينسب الى الراسخين من علماء الاصول ما يكون انحطاطه
بديهية ظاهرة على من له ادنى تمييز بل يطلب لكلامه محلا يصلح محلا للنزاع
العلماء وخلاف العقلاء فان من قال ان التكوين عين المكون اراد ان
الفاعل اذا فعل شيئا فليس ههنا الا الفاعل والمفعول واما المعنى
الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو امر اعتباري يحصل في

في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول ليس امرا محققا مغايرا للمفعول
في الخارج ولم يرد ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون فيلزم
المحالات وهذا كما يقال ان الوجود عين الماهية في الخارج بمعنى انه ليس
في الخارج للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر حتى
يجتمعا اجتماع القابل والمقبول كالجسم والسواد بل الماهية اذا كانت
فكونها هو وجودها لكنهما متغايران في العقل بمعنى ان للعقل ان
يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس فلا يتم ابطال هذا الرأي
الا باثبات ان تكون الاشياء وصدورها عن الباري تعالى يتوقف
على صفة حقيقية قائمة بالذات مغايرة للقدرة والارادة والتحقيق
ان تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده
اذا نسب الى القدرة يسمى ايجادا له واذا نسب الى القادر يسمى
الخلق والتكوين ونحو ذلك فحقيقة كون الذات بحيث يتعلق قدرته
بوجود المقدور لوقته ثم يتحقق بحسب خصوصيات المقدورات خصوصيات
الافعال كالتزويج والتصوير والاحياء والاماتة وغير ذلك الى ما
لا يكاد يتناهى واما كون الكل من ذلك صفة حقيقية ازلية

فمما تفرد فيه بعض علماء ما وراء النهر وفيه تكثر للقدماء جدا وان لم يكن
متغايرة والاقرب ما ذهب اليه المحققون منهم وهو ان مرجع الكل
الى التكوين فانه ان تعلق بالحيوة يسمى احياء وبالموت اماتة وبا
لصورة تصويرا وبالرزق ترزيقا الى غير ذلك فالكل تكوين وانما
المخصوص لخصوصية التعلقات والارادة صفة الله تعالى ازلية
قائمة بذاته كرر ذلك تاكيدا وتحقيقا لاثبات صفة قديمة لذات الله تعالى
تقتضي تخصيص المكونات بوجه دون وجه وفي وقت دون وقت لا كارثة
الفلاسفة من انه تعالى موجب بالذات لا فاعل بالارادة والاختيار
والنجارية من انه مريد بذاته لا بصفة وبعض المعتزلة من انه مريد بارادة
حادثة لا في محل والكرامية من ان ارادته حادثة في ذاته والدليل
على ما ذكرناه الآيات الناطقة باثبات صفة الارادة والمشية
لله تعالى مع القطع بلزوم قيام صفة الشيء او امتناع قيام الحوادث
بذاته تعالى وايضا نظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق الاصلح
دليل على كونه صانعا قادرا مختارا وكذا حدوثه اذ لو كان صانعا
موجبا بالذات لزم قدمه ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة

ورؤية

ورؤية الله تعالى بمعنى الانكشاف التام بالبصر وهو معنى اثبات
الشيء كما هو بحاسة البصر وذلك انا اذا نظرنا الى البدر ثم غمضنا
العين فلا شك في انه وان كان منكشفا لدينا في الحالتين لكن
انكشافه حال النظر اليه اتم واكمل ولنا بالنسبة اليه حالة هي
مخصوصة بها المسماة بالرؤية جائزة في العقل بمعنى ان العقل
اذا خلي ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته ما لم يقم له برهان على ذلك
مع ان الاصل عدمه وهذا القدر ضروري فمن ادعى الامتناع فعليه
البيان وقد استدل اهل الحق على امكان الرؤية بوجهين عقلي ونقلي
تقرير الاول انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض ضرورة انا نفرق
بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض ولا بد للحكم المشترك من علة
مشتركة وهي اما الوجود او الحدوث او الامكان اذ لا رابع يشترك
بينهما والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم والامكان عبارة
عن عدم ضرورة الوجود والعدم ولا مدخل للعدم في العقلية فتعين
الوجود وهو مشترك بين الصانع وغيره فيصح ان يرى من حيث
تحقق علة الصحة وهي الوجود ويتوقف امتناعها على ثبوت

كون الشيء من خواص الممكن شرطا او من خواص الواجب مانعا وكذا يصح
ان يرى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح وغير ذلك
وانما لا يرى بناء على ان الله تعالى يخلق في العبد رؤيتها بطريق جرى
العادة لا بناء على امتناع رؤيتها وجمع اعترض بان الصحة عليه
فلا يستدعي علة ولو سلم فالواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات كالحرارة
بالشمس والنار فلا يستدعي علة مشتركة ولو سلم فالعدمي يصلح علة
للعدمي ولو سلم فلا نسلم اشتراك الوجود بل وجود كل شيء عينه اجيب
بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في لزوم كونه
وجوديا ثم لا يجوز ان يكون خصوصية الجسم او العرض لانا اول ما نرى
شيئا من بعد انما ندرك منه هوية ما دون خصوصية جوهرية او
عرضية او انسانية او فرسية ونحو ذلك وبعد رؤيته برؤية واحدة
متعلقة بهوية قد نقدر على تفصيله الى ما فيه من الجواهر والاعراض
وقد لا نقدر فمتعلق الرؤية هو كون الشيء له هوية ما وهو المعنى با
لوجود واشتراكه ضروري وفيه نظر لجواز ان يكون متعلق الرؤية هي
الجسمية وما يتبعها من الاعراض من غير اعتبار خصوصية ووتقدير

ونقرر البيان ان موسى عم قد سأل الرؤية بقوله رب ارني انظر
اليك فلو لم تكن ممكنة لكان طلبه جهلا بما يجوز في ذات الله تعالى
وبما لا يجوز او سفها وعبثا وطلبا للمحال والانبياء منزهون
عن ذلك وان الله تعالى قد علق الرؤية باستقرار الجبل وهو امر ممكن
في نفسه والمعلق بالممكن ممكن لان معناه الاخبار بثبوت المعلق
عند ثبوت المعلق به والكلي لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة وقد
اعترض بوجوه اقواها ان سؤال موسى عم كان لاجل قومه حيث
قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فسأل ليعلموا امتناعها
كما علم هو وبانا لا نم ان المعلق عليه ممكن بل هو استقرار الجبل حال
تحركه وهو ممتنع واجيب بان كلا من ذلك خلاف الظاهر ولا ضرورة في
ارتكابه على ان القوم ان كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى عليه السلام
ان الرؤية ممتنعة وان كانوا كافرين لم يصدقوه في حكم الله تعالى بالا
متناع واياما كان يكون السؤال عبثا والاستقرار حال التحرك ايضا
ممكن بان يقال يكون السكون بدل الحركة وانما المحال اجتماع الحركة
والسكون واجيب بالنقل ورد الدليل السمعي بايجاب رؤية المؤمنين

الله تعالى في دار الآخرة اما الكتاب فقوله تع وجوه يومئذ ناضرة الى ربها
ناظرة واما السنة فقوله عم انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر
وهو مشهور رواه احد وعشرون من اكابر الصحابة واما الاجماع فهو ان
الائمة كانوا مجتمعين على وقوع الرؤية في الآخرة وان الآيات الواردة
في ذلك محمولة على ظواهرها ثم ظهرت مقالة المخالفين وشاعت كلامهم
وتاويلاتهم واقوى شبهاتهم من العقليات ان الرؤية مشروطة بكون المرئي
في مكان وجهة ومقابلة من الرائي وثبوت مسافة بينهما بحيث
لا يكون في غاية القرب ولا في غاية البعد واتصال شعاع من الباصرة
بالمرئي وكل ذلك محال في حق الله تعالى والجواب منع هذا الاشتراط
واليه اشار بقوله فيرى لا في مكان ولا على جهة من مقابلة او اتصال
شعاع او ثبوت مسافة بين الرائي وبين الله تعالى وقياس الغائب
على الشاهد فاسد وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تع ايانا
وفيه نظر لان الكلام في الرؤية بحاسة البصر فان قيل لو كان جائز الرؤية
والحاسة سليمة توجب الرؤية والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة
لا نراها وليست بسفسطة قلنا نعم فان الرؤية عندنا بخلق الله تعالى لا بحسب

بان الحق بتعلق وجوده لا يجب عند اجتماع الشرائط ومن المستبعدات
قوله تعالى لا يدركه الابصار وهو يدرك الابصار والجواب بعد تسليم كون
كون الابصار للاستغراق وافادته عموم السلب لا سلب العموم وكون
العموم الادراك هو الرؤية مطلقا لا الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب
المرئي انه لا دلالة فيه على عموم الاوقات والاحوال وقد يستدل بالآية على
جواز الرؤية اذ لو امتنعت لما حصل التمدح بنفيها كالمعدوم لا يمدح بعدم
رؤيته لامتناعها وانما التمدح في ان يمكن رؤيته ولا يرى للمنع والتعزز
بحجاب الكبرياء وان جعلنا الادراك عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة با
بالجوانب والحدود فدلالة الآية على جواز الرؤية بل تحققها اظهر لان المعنى
انه مع كونه مرئيا لا يدرك بالابصار لتعاليه عن التناهي والاتصاف
بالحدود والجوانب ومنها ان الآيات الواردة في السؤال الرؤية مقرونة
بالاستنكار والاستعظام والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم في طلبها
لا لامتناعها والا لمنعهم موسى عن ذلك كما فعل حين سألوا الرؤية ان
يجعل لهم آلهة فقال بل انتم قوم تجهلون وهذا مشعر بامكان الرؤية
في الدنيا ولهذا اختلف الصحابة رضه في ان النبي هل رأى ربه ليلة

المعراج ام لا والاختلاف في الوقوع دليل الامكان واما الرؤية في
المنام فقد حكيت عن كثير من السلف ولا خفاء في انها نوع مشاهدة تكون
بالقلب دون العين والله تعالى خالق لافعال العباد من الكفر والايمان
والطاعة والعصيان لا كما زعمت المعتزلة من ان العبد خالق لافعاله
وقد كانت الاوائل منهم يتحاشون عن اطلاق لفظ الخالق ويكتفون
بلفظ الموجد والمخترع ونحو ذلك وحين رأى الجبائي واتباعه ان معنى
الكل واحد وهو الخروج من العدم الى الوجود تجاسروا على اطلاق لفظ
الخالق احتج اهل الحق عليه بوجوه الاول ان العبد لو كان خالقا
لافعاله لكان عالما بتفاصيلها ضرورة ان ايجاد الشيء بالقدرة
والاختيار لا يكون الا كذلك واللازم باطل لان المشي مثلا من موضع
الى موضع قد يشتمل على سكنات متخللة وعلى حركات بعضها اسرع
وبعضها ابطأ ولا شعور للماشي بذلك وليس ذهوله عن العلم
بل لو سئل لم يعلم وهذا في اظهر افعاله واما اذا تأملت في حركات
اعضائه في الشيء الاخذ والبطش ونحو ذلك وما يحتاج اليه من
تحريك العضلات وتمديد الاعصاب ونحو ذلك فالامر اظهر الثاني

النصوص الواردة في ذلك كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون
اي عملكم على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير او معمولكم
على ان ما موصولة ويشمل الافعال لانا اذا قلنا افعال العباد
مخلوقة لله تعالى او للعبد لم نرد بالفعل المعنى المصدري الذي هو
الايجاد والايقاع بل الحاصل بالمصدر الذي متعلق الايجاد
والايقاع اعني ما نشاهده من الحركات والسكنات مثلا ولا يهول
عن هذه النكتة قد يتوهم ان الاستدلال بالاية موقوف على كون
ما مصدرية ولقوله تعالى خالق كل شيء اي ممكن بدلالة العقل وفعل
العبد من الممكنات وكقوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق في مقام التمدح
بالخالقية وكونها مناطا لاستحقاق العبادة لا يقال فالقائل
بكون العبد خالقا لافعاله يكون من المشركين دون الموحدين لانا
نقول الاشراك هو اثبات الشريك في الالوهية بمعنى وجوب
الوجود كالمجوس او بمعنى استحقاق العبادة كعبدة الاصنام
والمعتزلة لا يثبتون ذلك بل لا يجعلون خالقية العبد كخالقية
الله تعالى لافتقاره الى الاسباب والآلات التي هي مخلوقة الله

الا ان مشايخ ماوراء النهر قد بالغوا في تضليلهم في هذه المسئلة
حتى قالوا ان المجوس اسعد حالا منهم من حيث لم يثبتوا الا شريكا
واحدا والمعتزلة اثبتوا شركاء لا تحصى واحتجت المعتزلة بانا نفرق
بالضرورة بين حركة الماشي وحركة المرتعش بان الاولى باختياره دون
الثانية وبانه لو كان الكل بخلق الله تعالى لبطل قاعدة التكليف
والذم والمدح والثواب والعقاب وهو ظ والجواب ان ذلك
انما يتوجه على الجبرية القائلين بنفي الكسب والاختيار اصلا واما
نحن فنثبته على تحقيقه ان شاء الله تعالى وقد يتمسك بانه لو كان
خالقا لافعال العباد لكان هو القائم والقاعد والآكل والشارب
والزاني والسارق الى غير ذلك وهذا جهل عظيم لان المتصف
بالشيء من قام به ذلك الشيء لا من اوجده اولا يرون ان الله تعالى
هو الخالق للسواد والبياض وسائر الصفات في الاجسام
ولا يتصف بذلك وربما يتمسك بقوله تعالى فتبارك الله
احسن الخالقين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والجواب
ان الخلق ههنا بمعنى التقدير وهي اي افعال العباد كلها بارادته

بارادته ومشيته قد سبق ان ما عندنا عبارة عن معنى واحد وحكمه
لا يبعد ان يكون ذلك اشارة الى خطاب التكوين وقضيته او قضائه
وهو عبارة عن الفعل مع زيادة الاحكام لا يقال لو كان الكفر
بقضاء الله تعالى لوجب الرضا به لان الرضا بالقضا واجب
واللازم باطل لان الرضا بالكفر كفر لانا نقول الكفر مقضي لا قضاء
والرضا انما يجب بالقضا دون المقضي وتقديره وهو تحديد كل
مخلوق بحده الذي يوجد من حسن وقبح ونفع وضر وما يجري من
زمان او مكان وما يترتب عليه من ثواب وعقاب والمقصود
منه تعميم ارادة الله تعالى وقدرته لما مر من ان الكل بخلق الله تعالى
وهو يستدعي القدرة والارادة لعدم الاكراه والاجبار فان
قيل فيكون الكافر مجبورا في كفره والفاسق في فسقه فلا يصح
تكليفهما بالايمان والطاعة قلنا ان الله تعالى اراد منهما الكفر
والفسق باختيارهما فلا جبر كما انه علم منهما الكفر والفسق
بالاختيار ولم يلزم تكليف المحال والمعتزلة انكروا ارادة الله
تعالى للشرور والقبائح حتى انه اراد من الكافر والفاسق ايمانه

والى اصل ان الرضا المتوجه الى الكفر
انما هو باعتبار الفاعلية الى المخلوقية
حيث ان الكفر نسبة لا تتحقق باعتبار
تحققه فاعليته وايجاده ونسبة
اخرى الى العبد باعتبار محليته و
اتصافه به والرضا به انما هو
باعتبار الاول دون النسبة الثانية
والفرق بينهما ظاهر وذلك لانه ليس
يلزم من وجوب الرضا بشيء
باعتبار صدوره عن فاعله وجوب
الرضا به باعتبار وقوعه صفة
لشيء آخر اذ توضيح ذلك توجب
بموت الانبياء وهو باطل اجماعا
شرح مواقف

وطاعته لا كفره ومعصيته زعما منهم ان ارادة القبيح قبيحة كخلقه وايجاده
ونحن نمتنع ذلك بل القبيح كسب القبيح والاتصاف به فعندهم يكون اكثر
ما يقع من افعال العباد على خلاف ارادته تعالى وهذا شنيع جدا وحكي
عن عمرو بن عبيد انه قال ما ازنى احد مثل ما ازنى مجوسي كان معي
في السفينة فقلت له لم لا تسلم فقال ان الله تعالى لم يرد اسلامي فاذا اراد
اسلامي اسلمت فقلت للمجوسي ان الله تعالى يريد اسلامك ولكن
الشياطين لا يتركونك فقال المجوسي فانا اكون مع الشيطان الاغلب
وحكي ان القاضي عبد الجبار الهمداني دخل على صاحب بن عباد وعنده
الاستاد ابو اسحق الاسفرايني فلما رأى الاستاد فقال سبحان من
تنزه عن الفحشاء فقال الاستاد على الفور سبحان من لا يجري في ملكه
الا ما يشاء والمعتزلة اعتقدوا ان الامر يستلزم الارادة والنهي عدم
الارادة فجعلوا ايمان الكافر مرادا وكفره غير مراد ونحن نعلم ان الشيء
قد لا يكون مرادا ويؤمر به وقد يكون مرادا وينهى عنه لحكم ومصالح
يحيط بها علم الله تعالى او لانه لا يسئل عما يفعل الا ترى ان السيد
اذا اراد ان يظهر على الحاضرين عصيان عبده بامره له بالشيء ولا يريده

ولا يريده منه وقد يتمسك من الجانبين على المط بالآيات وبابها التاويل
مفتوح على الفريقين وللعباد افعال اختيارية يثابون بها ويعاقبون
عليها ان كانت معصية لا كما زعمت الجبرية من انه لا فعل للعبد اصلا فان
حركاته بمنزلة حركات الجمادات لا قدرة عليها ولا قصد ولا اختيار
منه وهذا باطل لانا نفرق بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارتعاش
ونعلم ان الاول باختياره دون الثاني ولانه لو لم يكن للعبد فعل
اصلا لما صح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله
ولا اسناد الافعال الى العبد التي تقتضي سابقة القصد والاختيار
اليه على سبيل الحقيقة مثل صلى وصام وكتب بخلاف مثل طال الغلام
واسود لونه والنصوص القطعية تنفي ذلك كقوله تعالى جزاء بما كانوا
يعملون وقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر الى غير ذلك
فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى وارادته الجزم لازم قطعا لانهما اما ان
يتعلقا بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع ولا اختيار مع الوجوب
والامتناع قلنا ان الله تعالى يعلم ويريد ان العبد يفعل او يتركه باختياره
فلا اشكال فان قيل فيكون ح فعله الاختياري واجبا او ممتنعا وهذا

وهذا ينافي الاختيار قلنا ممنوع فان الوجوب بالاختيار محقق للا
ختيار لا منافي له وايضا منقوض بافعال الباري تع فان قيل لا معنى
لكون العبد فاعلا بالاختيار الا كونه موجدا لافعاله بالقصد والا
رادة وقد سبق ان الله تعالى مستقل بخلق الافعال وايجادها ومعلوم
ان المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين قلنا لا كلام في
قوة هذا الكلام ومتانته الا انه لما ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله
وبالضرورة ان لقدرة العبد وارادته مدخلا في بعض الافعال كحركة
البطش دون البعض كحركة الارتعاش احتجنا في التفصي عن هذا المضيق
الى القول بان الله تعالى خالق الافعال والعبد كاسبه وتحقيقه
ان صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل كسب وايجاد الله تعالى
الفعل عقيب ذلك خلق والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن
بجهتين مختلفتين فالفعل مقدور الله تعالى بجهة الايجاد ومقدور
العبد بجهة الكسب وهذا القدر كاف من المعنى ضروري وان لم نقدر
على ازيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد
بخلق الله تعالى وايجاده مع ما فيه للعبد من القدرة والاختيار ولهم

ولهم في الفرق بينهما عبارات مثل ان الكسب وقع بآلة والخلق لا بآلة
والكسب مقدور وقع في محل قدرته والخلق لا في محل قدرته والكسب لا يصح
انفراد القادر به والخلق يصح فان قيل قد اشتم ما نسبتم الى المعتزلة من
اثبات الشريك قلنا ان الشركة ان يجتمع اثنان على شيء واحد وينفرد كل
منهما بما يهوله دون الآخر كشركاء القرية والمحلة وكما اذا جعل العبد خالقا
لافعاله والصانع خالقا لسائر الاعراض والاجسام بخلاف ما اذا اضيف
امران الى شيئين بجهتين مختلفتين كالارض تكون ملكا لله تعالى بجهة التخليق
وللعباد بجهة ثبوت التصرف وكفعل العبد ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق
والى العبد بجهة الكسب فان قيل فكيف يكون كسب القبيح قبيحا سفها
موجبا لاستحقاق الذم بخلاف خلقه قلنا لانه ثبت ان الخالق حكيم
لا يخلق شيئا الا وله عاقبة حميدة وان لم نطلع عليها فجوزنا بان ما نستقبحه
من الافعال قد يكون فيها حكم ومصالح كما في خلق الاجسام الخسيسة
القذارة المؤلمة بخلاف الكاسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح
فجعلنا كسب القبيح مع ورود النهي عنه قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم
والعقاب والحسن منها اي من افعال العباد وهو ما يكون متعلق

المدح في العاجل والثواب في الآجل والاصح ان يفسر بما لا يكون متعلقا
بالذم والعقاب ليشمل المباح برضاه الله تعالى اي بارادته من غير
اعتراض والقبيح منها وهو ما يكون متعلق الذم في العاجل والعقاب
في الاجل ليس برضائه لما عليه من الاعتراض قال الله تعالى ولا يرضى لعباده
الكفر يعني ان الارادة والمشية والتقدير يتعلق بالكل والرضا والمحبة و
الامر لا يتعلق الا بالحسن دون القبيح والاستطاعة مع الفعل خلافا
للمعتزلة وهي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل اشارة الى ما ذكره
صاحب البصيرة من انها عرض يخلقه الله تعالى في الحيوان الحي يفعل به الا
فعال الاختيارية وهي علة للفعل والجمهور على انها شرط لاداء الفعل
لا علة وبالجملة وهي صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل
بعد سلامة الاسباب والآلات فان قصد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة
فعل الخير وان قصد فعل الشر خلق الله تعالى قدرة فعل الشر فكان من
المضيع لقدرة لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب ولهذا ذم
الكافر لانهم لا يستطيعون السمع واذا كان الاستطاعة عرضا
وجب ان لا تكون مقارنة للفعل بالزمان لا سابقة عليه والا لزم وقوع

الفعل

الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه لما مر من امتناع بقاء الاعراض فان قيل لو سلم استحالة بقاء الاعراض صح
فلا نزاع في امكان تجدد الامثال عقيب الزوال فمن اين يلزم وقوع
الفعل بدون القدرة قلنا انما ندعي لزوم ذلك اذا كانت القدرة
التي بها الفعل هي القدرة السابقة واما اذا جعلتموها المثل المتجدد
المقارن له فقد اعترفتم بان القدرة التي بها الفعل لا تكون الا مقارنة
للفعل ثم ان ادعيتم انه لا بد لها من امثال سابقة حتى لا يمكن الفعل باول
ما يحدث من القدرة فعليكم البيان واما ما يقال لو فرضنا بقاء القدرة
السابقة الى آن الفعل اما بتجدد الامثال واما باستقامة بقاء الا
عراض فان قالوا بجواز وجود الفعل بها في الحالة الاولى فقد تركوا
مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل القدرة وان قالوا بامتناعه
بها فيها لزم التحكم والترجيح بلا مرجح اذ القدرة بحالها لم تتغير ولم يحدث
فيها معنى الا استحالة ذلك على الاعراض فلم صار الفعل بها في الحالة الثانية
واجبا وفي الحالة الاولى ممتنعا ففيه نظر لان القائلين بكون الاستطاعة
قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية وبان كل فعل يجب
ان يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة حتى يمتنع حدوث الفعل

في زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط ولانه يجوز ان يمتنع الفعل
في الحالة الاولى لانتفاء شرط او وجود مانع ويجب في الثانية لتمام الشرائط
مع ان القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على السواء ومن هنا ذهب
بعضهم الى انه ان اريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة لجميع شرائط
التاثير فالحق انها مع الفعل والا فقبله واما امتناع بقاء الاعراض
فمبنية على مقدمات صعبة البيان وهي ان بقاء الشيء امر محقق زائد
عليه وانه يمتنع قيام العرض بالعرض وانه يمتنع قيامهما معا بالمحل
ولما استدل القائلون بكون الاستطاعة قبل الفعل بان التكليف
حاصل قبل الفعل ضرورة ان الكافر مكلف بالايمان قبله وتارك
الصلوة مكلف بها بعد دخول الوقت فلو لم يكن الاستطاعة متحققة
ح لزم تكليف العاجز وهو بط اشار الى الجواب بقوله ويقع هذا
الاسم يعني لفظ الاستطاعة على سلامة الاسباب والآلات والجوارح
كما في قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا
فان قيل الاستطاعة صفة المكلف وسلامة الاسباب والآلات ليست
صفة له فكيف يصح تفسيرها بها قلنا المراد سلامة اسبابه وآلاته والمكلف

والمكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك حيث يقال ذو سلامة
اسباب الآلة لتركبه لا يشتق لامنه اسم فاعل يحمل عليه بخلاف الاستطاعة
وصحة التكليف تعتمد هذه الاستطاعة التي هي سلامة الاسباب
والآلات لا الاستطاعة بالمعنى الاول فان اريد بالعجز عدم الاستطاعة
بالمعنى الاول فلا نسلم استحالة تكليف العاجز وان اريد بالمعنى الثاني
فلا نم لزومه بجواز ان يحصل قبل الفعل سلامة الاسباب والآلات وان
لم يحصل صفة القدرة التي بها الفعل وقد يجاب بان القدرة صالحة
للضدين عند حنيفة رحمه الله تعالى حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر
هي بعينها القدرة التي تصرف الى الايمان لا اختلاف الا في التعلق وهو
لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة فالكافر قادر على الايمان
المكلف به الا انه صرف قدرته الى الكفر وضيع باختياره صرفها الى الايمان
فاستحق الذم والعقاب ولا يخفى ان في هذا الجواب تسليما لكون القدرة
قبل الفعل لان القدرة على الايمان في حالة الكفر يكون قبل الايمان
لا محالة فان اجيب بان المراد ان القدرة وان صلحت للضدين
لكن انما من حيث التعلق باحدهما لا يكون الا معه حتى ان ما يلزم تعلقها

للفعل هي القدرة المتعلقة به واما نفس القدرة فقد تكون متقدمة متعلقة
بالضدين قلنا هذا مما لا يتصور فيه نزاع بل هو لغو من الكلام فليتأمل
ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه سواء كان ممتنعا في نفسه كجمع الضدين
او ممكنا كخلق الاجسام واما ما يمتنع بناء على ان الله تعالى علم خلافه
او اراد خلافه كايمان الكافر وطاعة العاصي فلا نزاع في وقوع التكليف
به لكونه مقدورا للمكلف بالنظر الى نفسه ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع
متفق عليه بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والامر في قوله تعالى
ائتوني باسماء هؤلاء للتعجيز دون التكليف وقوله تعالى حكاية عن ربنا
ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ليس المراد بالتحميل هو التكليف بل ايصال
ما لا يطاق من العوارض اليهم وانما النزاع في الجواز فمنعه المعتزلة
بناء على القبح العقلي وجوزه الاشعري لانه لا يقبح من الله شيء وقد
يستدل بقوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها على نفي الجواز وتقريره
انه لو كان جائزا لما لزم من فرض وقوعه محذورة ان استحالة اللازم
توجب استحالة الملزوم تحقيقا لمعنى اللزوم لكنه لو وقع لزم كذب كلام
الله تعالى وهو محال وهذه النكتة في بيان استحالة كل ما يتعلق علم الله

الله تعالى وارادته واختياره بعدم وقوعه وحاصلها انا لا نم ان كل ما يكون
ممكنا في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال وانما يجب ذلك لو لم يعرض
له الامتناع بالغير والا لجاز ان يكون لزوم المحال بناء على الامتناع
بالغير الا يرى ان الله تعالى لما اوجد العالم بقدرته واختياره فعدمه
ممكن في نفسه مع انه يلزم من فرض وقوعه تخلف المعلول عن علته التامة
وهو محال والحاصل ان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر الى ذاته واما
بالنظر الى امر زائد على نفسه فلا نم انه لا يستلزم المحال وما يوجد من الالم
في المضروب عقيب ضرب ان والانكسار عقيب كسر ان فيه بذلك
يصلح محلا للخلاف في انه هل للعبد فيه صنع ام لا وما شبهه كالموت
عقيب القتل كل ذلك مخلوق الله تعالى لما مر من ان الخالق هو الله تعالى
وحده وكل الممكنات مستندة اليه بلا واسطة والمعتزلة لما اسندوا بعض
الافعال الى غير الله تعالى قالوا ان كان الفعل صادرا عن الفاعل لا
بتوسط فعل آخر فهو بطريق المباشرة والا فبطريق التوليد ومعناه
ان يوجب فعل لفاعل فعلا آخر كحركة اليد توجب حركة المفتاح فالالم
متولد من الضرب والانكسار من الكسر وليسا بمخلوقين لله تعالى وعندنا الكل

في الزجاج صح صح

بخلق الله تعالى لا صنع للعبد في تخليقه والاولى ان يقيد بالتخليق
لان ما يستمونه متولدات لا صنع للعبد فيه اصلا اما التخليق فلاستحالته من
العبد واما الاكتساب فلاستحالة اكتساب ما ليس فعلا ما بحل القدرة ولهذا
لا يتمكن العبد من عدم حصولها بخلاف افعالها الاختيارية والمقتول
ميت باجله اي الوقت المقدر لموته لا كما زعم بعض المعتزلة من ان الله تعالى
قد قطع عليه الاجل ولنا ان الله تعالى قد حكم بآجال العباد على ما علم من غير
تردد وبانه اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون واحتجت
المعتزلة بالاحاديث الواردة في ان بعض الطاعات تزيد العمر
وبانه لو كان ميتا باجله لما استحق القاتل ذما ولا عقابا ولا دية ولا قصاصا
اذ ليس موت المقتول بخلقه ولا بكسبه والجواب عن الاول ان الله تعالى
كان يعلم انه لو لم يفعلها فيكون عمره سبعين سنة فثبت هذه الزيادة
الى تلك الطاعة بناء على علم الله تعالى انه لولاها لما كانت تلك الزيادة
وعن الثاني ان وجوب العقاب والضمان على القاتل تعبد على الارتكاب
المزجر وكسبه الفعل الذي يخلق الله تعالى عقيبه الموت بطريق جرى العادة
فان القتل فعل القاتل كسبا وان لم يكن خلقا والموت قائم بالميت

يفعل هذه الطاعة كان عمره سبعين سنة

بالميت مخلوق الله تعالى لا صنع فيه للعبد تخليقا واكتسابا ومبنى هذا على
ان الموت وجودي بدليل قوله تعالى خلق الموت والحيوة والاكثرون
على انه عدمي ومعنى خلق الموت قدره والاجل واحد لا كما زعم الكعبي
من المعتزلة ان للمقتول اجلين القتل والموت وانه لو لم يقتل لعاش
الى اجله الذي هو الموت ولا كما زعمت الفلاسفة ان للحيوان اجلا طبيعيا
هو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزية وآجالا اخر
بحسب الآفات والامراض والحرام رزق لان الرزق اسم لما يسوقه
الله تعالى الى الحيوان فيأكل وذلك قد يكون حلالا وقد يكون حراما
وهذا اولى من تفسيره بما يتغذى به الحيوان لخلوه عن معنى الا
ضافة الى الله تعالى مع انه معتبر في مفهوم الرزق وعند المعتزلة
الحرام ليس برزق لانهم فسروه تارة بمملوك يأكله المالك وتارة
بما لا يمنع من الانتفاع به وذلك لا يكون الا حلالا لكن يلزم على الا
ول ان لا يكون ما يأكله الدواب رزقا وعلى الوجهين ان من اكل الحرام
طول عمره لم يرزقه الله تعالى اصلا ومبنى هذا الاختلاف على ان
الاضافة الى الله تعالى معتبرة في الرزق وانه لا رازق الا الله وحده

وان العبد يستحق الذم والعقاب على اكل الحرام وما يكون مستندا الى
الله تعالى لا يكون قبيحا ومرتكبه لا يستحق الذم والعقاب على اكل الحرام
والجواب ان ذلك لسوء مباشرته اسبابه باختياره وكل يستوفي
رزق نفسه حلالا كان او حراما لحصول التغذي بهما جميعا ولا يتصور
ان ياكل انسان رزقه او ياكل غيره رزقه لان ما قدره الله تعالى غذاء
شخص يجب ان ياكله ويمتنع ان ياكله غيره واما بمعنى الملك فلا يمتنع
والله يضل من يشاء ويهدي من يشاء بمعنى خلق الله وحده تعالى
الضلالة والاهتداء لانه الخالق وحده وفي التقييد به اشارة
الى ان ليس الهداية بيان طريق الحق لانه عام في حق الكل ولا الا
ضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا او تسميته ضالا اذ لا معنى
لتعليق ذلك بمشيئة الله تعالى نعم قد يضاف الهداية الى النبي عليه السلام
مجازا بطريق التسبب كما يسند الى القرآن وقد يسند الاضلال الى الشيطان
مجازا كما يسند الى الاصنام ثم المذكور في كلام المشايخ ان الهداية
عندنا خلق الاهتداء ومثل هداه فلم يهتد مجاز عن الدلالة والدعوة
الى الاهتداء وعند المعتزلة بيان طريق الصواب وهو مرتبط بقوله تعالى

تعالى انك لا تهدي من احببت وبقوله عم اللهم اهد قومي مع انه بين
الطريق ودعاهم الى الاهتداء والمشهور ان الهداية عند المعتزلة هي
الدلالة الموصلة الى المطلوب وعندنا الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب سواء
حصل الوصول والاهتداء او لم يحصل وما هو الاصلح للعبد فليس ذلك
بواجب على الله تعالى والا لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة
ولما كان منة على العباد واستحقاق شكر في الهداية وافاضة انواع
الخيرات لكونها اداء الواجب ولما كان امتنانه على النبي عم فوق امتنانه
على ابي جهل لعنة الله عليه اذ فعل كل منهما غاية مقدوره من الاصلح له
ولما كان لسؤال العصمة والتوفيق وكشف الغطاء والبسط في
الخصب والرخاء معنى لان ما يفعله في حق كل واحد فهو مغفرة له
يجب على الله تعالى تركها ولما بقي في قدرة الله تعالى بالنسبة الى مصالح
الى مصالح العباد شيء اذ فداني بالواجب ولعمري ان مفاسد هذا
الاصل اعني وجوب الاصلح بل اكثر اصول المعتزلة اظهر من ان يخفى
واكثر من ان يحصى وذلك لقصور نظرهم في معارف الالهية ورسوخ
قياس الغائب على الشاهد في طباعهم وغاية تشبثهم في ذلك

ان ترك الاصلح يكون بخلا وسفها وجوابه ان منع ما يكون حق المانع و
وقد ثبت بالادلة القطعية كرمه وحكمته وعلمه بالعواقب يكون محض
عدل وحكمة له ثم ثبت شرعا ما معنى وجوب الشيء على الله تعالى اذ ليس
معناه استحقاق تاركه الذم والعقاب وسقوطه ولا لزوم صدوره
عنه بحيث لا يتمكن من الترك بناء على استلزامه محالا من سفه او جهل
او عبث او بخل او نحو ذلك لانه رفض لقاعدة الاختيار ومبل الى
الفلسفة العوار عذاب القبر للكافرين وبعض عصاة المؤمنين
خص البعض لان منهم من لا يريد الله تعالى تعذيبه فلا يعذب وتنعيم
اهل الطاعة في القبر مما يعلمه الله تعالى ويريده وهذا اولى مما وقع
في عامة الكتب من الاقتصار على اثبات عذاب القبر دون تنعيمه بناء
على ان النصوص الواردة فيه اكثر وعلى ان عامة اهل القبور كفار
وعصاة فالتعذيب بالذكر اجدر وسؤال منكر ونكير وهما ملكان
يدخلان القبر فيسألان العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه قال السيد
ابو الشجاع ان للصبيان سؤالا وكذا للانبياء عند البعض ثابت
كل من هذه الامور بالدلائل السمعية لانها امور ممكنة اخبر الصادق

الصادق على ما نطقت به النصوص قال الله تعالى النار يعرضون عليها
غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب
وقال الله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا وقال عم استنزهوا عن البول
فان عامة عذاب القبر منه وقوله تع يثبت الله الذين امنوا بالقول
الثابت نزلت في عذاب القبر اذ اقيل له من ربك وما دينك ومن
نبيك فيقول ربي الله ودين الاسلام ونبيي محمد عم وقال عليه السلام
اذا قبر الميت اتاه ملكان اسودان ازرقان يقال لاحدهما المنكر
والآخر النكير الى آخر الحديث وقال عم القبر روضة من رياض الجنة او حفرة
من حفر النيران وبالجملة الاحاديث الواردة في هذا المعنى وفي كثير من
احوال الآخرة متوافرة المعنى وان لم يبلغ احادها حد التواتر وانكر
عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض لان الميت جماد لا حيوة له
ولا ادراك له فتعذيبه محال والجواب انه يجوز ان يخلق الله تعالى في جميع
الاجزاء او بعضها نوعا من الحيوة قدر ما يدرك الم العذاب او لذة
التنعيم وهذا لا يستلزم اعادة الروح الى بدنه ولا ان يتحرك ويضطرب
او يرى اثر العذاب عليه حتى ان الغريق في الماء والماكول في بطون الحيوانات

او المصلوب في الهواء يعذب وان لم نطلع عليه ومن تامل في عجايب
ملكه وملكوته وغرايب قدرته وجبروته لم يستبعد امثال ذلك فضلا
عن الاستحالة واعلم انه لما كان احوال القبر مما هو متوسط بين امر الدنيا
والآخرة اوردها بالذكر ثم اشتغل ببيان حقية الحشر وتفاصيل ما يتعلق
بامور الآخرة ودليل الكل انها امور ممكنة اخبر بها الصادق ونطق بها
الكتاب والسنة فتكون ثابتة وصرح بحقية كل منها تحقيقا وتاكيدا و
واعتناء فقال والبعث وهو ان يبعث الله تعالى الموتى من القبور بان
يجمع اجزاءهم الاصلية ويعيد الارواح اليها هو كقوله تعالى ثم انكم يوم
القيمة تبعثون وقوله تعالى قل يحييها الذي انشأها اول مرة الى غير
ذلك من النصوص القاطعة بحشر الاجساد وانكره الفلاسفة بناء على
امتناع اعادة المعدوم بعينه وهو ممنوع انه لا دليل لهم عليه يعتد به غير
مضر بالمقصود لان مرادنا ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية للابدان
ويعيد روحه اليه سواء كفى ذلك اعادة المعدوم بعينه وهو ممنوع انه لا دليل
او لم يسم وبهذا يسقط ما قالوا انه لو اكل انسان انسانا بحيث صار
جزءا منه فتلك الاجزاء اما ان تعاد فيهما وهو محال او في احدهما فلا

فلا يكون الآخر معادا بجميع اجزائه وذلك لان المعاد انما هو الاجزاء الا
صلية الباقية من اول العمر الى آخره والاجزاء الماكولة فضلة في الآكل لا
اصلية فان قيل هذا قول بالتناسخ لان البدن الثاني ليس هو الاول
لما ورد في الحديث من ان اهل الجنة جرد مرد وان الجرمي خرسه مثل احد ومن
ههنا قال من قال ما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ قلنا انما يلزم
التناسخ لو لم يكن البدن الثاني مخلوقا من الاجزاء الاصلية للبدن الا
الاول وان سمي مثل ذلك تناسخا كان نزاعا في مجرد الاسم ولا دليل
على استحالة اعادة الروح الى مثل هذا البدن بل الادلة قائمة على حقيقته
سواء سمي تناسخا ام لا والوزن حق كقوله تعالى والوزن يومئذ الحق
والميزان عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال والعقل قاصر عن ادراك
كيفيته وانكره المعتزلة لان الاعمال اعراض ان امكن اعادتها لم يكن
وزنها ولانها معلومة لله تعالى فوزنها عبث والجواب انه قد ورد في
الحديث ان كتب الاعمال هي التي توزن فلا اشكال وعلى تقدير تسليم
كون افعال الله تعالى معللة بالاغراض لعل في الوزن حكمة لا نطلع
عليها وعدم اطلاعنا على الحكمة لا يوجب العبث والكتاب المثبت

فيه طاعات العباد ومعاصيهم يؤتى للمؤمنين بايمانهم والكفار
بشمايلهم ووراء ظهورهم حق لقوله تعالى ونخرج له يوم القيمة كتابا
يلقاه منشورا وقوله تعالى واما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب
حسابا يسيرا وسكت عن ذكر الحساب اكتفاء بالكتاب وانكره
المعتزلة زعما منهم انه عبث والجواب والسؤال حق لقوله عليه السلام
ان الله يدني المؤمن فيضع عليه كنفه ويستره فيقول اتعرف ذنب
كذا اتعرف ذنب كذا فيقول نعم اي رب حتى قرره بذنوبه ورأى
في نفسه انه قد هلك قال سترتها عليك في الدنيا وانا اغفرها
لك اليوم فيعطى كتاب حسناته واما الكفار والمنافقون فينادى
بهم على رؤس الخلائق هؤلاء الذين كذبوا على ربهم الا لعنة الله
على الظالمين والحوض حق لقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر ولقوله
عليه السلام حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء وماؤه ابيض من اللبن
وريحه اطيب من المسك وكيزانه اكثر من نجوم السماء من شرب منها
فلا يظمأ ابدا والاحاديث فيه كثيرة والصراط حق وهو جسر ممدود
على متن جهنم ادق من الشعر واحد من السيف يعبره اهل الجنة ويزل فيه

فيه اقدام اهل النار وانكره اكثر المعتزلة لانه لا يمكن العبور عليه وان امكن
فهو تعذيب للمؤمنين والجواب ان الله تعالى قادر ان يمكن العبور
عليه ويسهله على المؤمنين حتى ان منهم من يجوزه كالبرق الخاطف
ومنهم كالريح الهابة ومنهم كالجواد الى غير ذلك مما ورد في الحديث
والجنة حق والنار حق لان الايات والاحاديث الواردة في
اثباتهما اشهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى تمسك المنكرون بان
الجنة موصوفة بان عرضها كعرض السموات والارض وهذا في عالم
الفساد محال وفي عالم الافلاك او عالم آخر خارج عنه مستلزم
لجواز الخرق والالتيام وهو باطل قلنا هذا مبني على اصلكم الفاسد
وقد تكلمنا عليه في موضعه وهما اي الجنة والنار مخلوقتان الان
موجودتان نكير وتاكيد وزعم اكثر المعتزلة انهما انما تخلقان
يوم الجزاء لنا قصة آدم عليه السلام وحواء عليها السلام واسكانهما
في الجنة والايات الظاهرة في اعدادهما مثل اعدت للمتقين واعدت
للكافرين اذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر فان عورض بمثل قوله
تعالى تلك الدار الاخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض

ولا فساد اقلنا يحتمل الحال والاستمرار ولو سلم فقصة آدم تبقى
سالمة عن المعارضة قالوا لو كانتا موجودتين لما جاز هلاك
اكل الجنة لقوله تعالى اكلها دائم لكن اللازم باطل لقوله تعالى كل شيء
هالك الا وجهه قلنا لا خفاء في انه لا يمكن دوام اكل الجنة بعينه
انما المراد به الدوام بانه اذا فني منه شيء جيء ببدله وهذا لا ينافي
الهلاك لحظة على ان الهلاك لا يستلزم الفناء بل يكفي فيه الخروج
عن الانتفاع به ولو سلم فيجوز ان يكون المراد ان كل ممكن فهو هالك
في حد ذاته بمعنى ان الوجود الامكاني بالنظر الى الوجود الواجبي
بمنزلة العدم باقيتان لا تفنيان ولا يفنى اهلهما اي دائمتان
لا يطرأ عليهما عدم مستمر لقوله تعالى في حق الفريقين خالدين فيها
ابدا واما ما قيل من انهما تهلكان ولو لحظة تحقيقا لقوله تعالى
كل شيء هالك الا وجهه فلا ينافي البقاء بهذا المعنى على انك
قد عرفت انه لا دلالة في الآية على الفناء وذهبت الجهمية الى انهما
تفنيان ويفنى اهلهما وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة
والاجماع ليس عليه حجة فضلا عن حجة والكبيرة قد اختلفت الروايات

الروايات فيها روي ابن عمر رضي الله عنه انها تسعة الشرك بالله تع
وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار عن الزحف والسحر
واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم وزاد
ابو هريرة رضي الله عنه السرقة اكل الربوا وزاد علي رضي الله عنه السرقة
وشرب الخمر وقيل ما كان مفسدته مثل مفسدة شيء مما ذكر او اكثر منه
وقيل كل ما توعد عليه الشارع بخصوصه وقيل كل معصية اصر عليها
العبد فهي كبيرة وكل ما استغفر عنها العبد فهي صغيرة وقال صاحب
الكفاية الحق انهما اسمان اضافيان لا يعرفان بذاتهما فكل معصية
اضيفت الى ما فوقها فهي صغيرة واما اذا اضيفت الى ما تحتها
فهي كبيرة والكبيرة المطلقة هي الكفر اذ لا ذنب اكبر منه وبالجملة المراد
ههنا ان الكبيرة التي هي غير الكفر لا تخرج العبد المؤمن من الايمان لبقاء
التصديق الذي هو حقيقة الايمان خلافا للمعتزلة حيث زعموا
ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وهذا هو المنزلة بين المنزلتين
بناء على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان ولا تدخله اي
المؤمن في الكفر خلافا للخوارج فانهم ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة

بل الصغيرة ايضا كافر وانه لا واسطة بين الايمان والكفر لنا وجوه
الاول ما سبق من ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبي فلا يخرج المؤمن
عن الاتصاف به الا بما ينافيه ومجرد الاقدام على الكبيرة لغلبة شهوة
داعية او حمية او انفة او كسل خصوصا اذا اقترن به خوف العقاب
ورجاء العفو والعزم على التوبة لا ينافيه نعم اذا كان بطريق الاستحلال
والاستخفاف كان كفرا لكونه علامة للتكذيب ولا نزاع في ان من المعاصي
ما جعله الشارع امارة التكذيب وعلم كونه كذلك بالادلة الشرعية
كسجود الصنم والقاء المصحف في القاذورات والتلفظ بكلمات الكفر
ونحو ذلك مما ثبت بالادلة انه كفر وبهذا يحمل ما يقال ان الايمان
ان كان عبارة عن التصديق والاقرار ينبغي ان لا يصير المقر المصدق
كافرا بشيء من افعال الكفر والفاظه ما لم يتحقق منه التكذيب او الشرك
الثاني الايات الواردة والاحاديث الناطقة باطلاق المؤمن على
العاصي كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى
وقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا وقوله تعالى
وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الآية وهي كثيرة الثالث اجماع

اجماع الامة من عصر النبي عليه السلام الى يومنا هذا بالصلوة على من
مات من اهل القبلة من غير توبة والدعاء والاستغفار لهم مع العلم بار
بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق على ان ذلك لا يجوز لغير المؤمن احتجت
المعتزلة بوجهين الاول ان الامة بعد اتفاقهم على ان من ارتكب
الكبيرة فاسق اختلفوا في انه مؤمن وهو مذهب اهل السنة او كافر
وهو قول الخوارج او منافق وهو قول الحسن البصري فاخذنا بالمتفق
عليه وتركنا المختلف فيه وقلنا هو فاسق وليس بمؤمن ولا كافر
ولا منافق والجواب ان هذا احداث للقول المخالف لما اجمع عليه
من عدم المنزلة بين المنزلتين فيكون باطلا الثاني انه ليس بمؤمن
لقوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا جعل المؤمن مقابلا للفاسق
وقوله عم لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن وقوله عم لا ايمان لمن
لا امانة له ولو كافرا فما تواترت من ان الامة كانوا لا يقتلونه ولا يجرون
عليه احكام المرتدين ويدفنونه في مقابر المسلمين والجواب ان المراد
بالفاسق في الآية هو الكافر فان الكفر من اعظم الفسوق والحديث
وارد على سبيل التغليظ والمبالغة في الزجر عن المعاصي بدليل الايات

والاحاديث الدالة على ان الفاسق مؤمن حتى قال النبي عم لابي ذر
لما بالغ في السؤال وان زنى وان سرق على رغم انف ابي ذر احتجت
الخوارج بالنصوص الظاهرة في ان الفاسق كافر كقوله تعالى ومن لم
يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقوله تعالى ومن كفر بعد ذلك
فاولئك هم الفاسقون لقوله عم من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر
وفي ان العذاب مختص بالكافر كقوله تعالى ان العذاب على من كذب وتولى
لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى وقوله تعالى ان الخزي اليوم
والسوء على الكافرين الى غير ذلك والجواب انها معارضة بالظاهر للنصوص
القاطعة على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر والاجماع منعقد على ذلك
على امامر والخوارج خارج عمن انعقد عليه الاجماع فلا اعتداد برام
والله لا يغفر ان يشرك به باجماع المسلمين لكنهم اختلفوا في انه
هل يجوز عقلا ام لا فذهب بعضهم الى انه يجوز عقلا وانما علم عدمه
بدليل السمع وبعضهم الى انه يمتنع عقلا لان قضية الحكمة التفرقة
بين المسيء والمحسن والكفر نهاية في الجناية لا يحتمل الاباحة ورفع
الحرمة اصلا فلا يحتمل العفو ورفع الغرامة وايضا الكافر يعتقده

يعتقده حقا ولا يطلب به عفوا ومغفرة فلم يكن العفو عنه حكمة وايضا
هو اعتقاد الابد فيوجب جزاء الابد وهذا بخلاف سائر الذنوب
ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر مع التوبة او
بدونها خلافا للمعتزلة وفي تقرير الحكم ملاحظة الآية الدالة على ثبوته
والايات والاحاديث في هذا المعنى كثيرة والمعتزلة يخصصونها
بالصغائر او بالكبائر المقرونة بالتوبة وتمسكوا بوجهين الاول
الايات والاحاديث الواردة في وعيد العصاة والجواب انها
على تقدير عمومها انما يدل على الوقوع دون الوجوب وقد كثرت النصوص
في العفو فيتخصص الذنب المغفور عن عمومات الوعيد وزعم بعضهم
ان الخلف في الوعيد كرم فيجوز من الله تعالى ما والمحققون على خلافه
كيف وهو تبديل للقول وقد قال الله تعالى ما يبدل القول لدي
الثاني ان الذنب اذا علم انه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك تجريا له
على الذنب واغراء للغير عليه وهذا ينافي حكمة ارسال الرسل
والجواب ان مجرد جواز العفو لا يوجب ظن عدم العقاب فضلا
عن العلم كيف والعمومات الواردة في الوعيد المقرونة بغاية من

من التهديد ترجيح جانب الوقوع بالنسبة الى كل واحد وكفى به زاجرا و
ويجوز العقاب على الصغيرة سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة ام لا
لدخولها تحت قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ولقوله تعالى
لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها والاحصاء انما يكون للسؤال
والمجازات الى غير ذلك من الايات والاحاديث وذهب بعض المعتزلة
الى انه اذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه لا بمعنى انه يمتنع عقلا بل بمعنى
انه لا يجوز ان يقع لقيام الادلة السمعية على انه لا يقع كقوله تعالى
ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا
كريما واجيب بان الكبيرة المطلقة هي الكفر لانه الكامل وجمع الاسم
بالنظر الى انواع الكفر وان كان الكل ملة واحدة في الحكم او الى
افراده الغاية بافراد المخاطبين على ما تمهد من قاعدة ان مقابلة
الجمع بالجمع تقتضي انقسام الاحاد بالاحاد كقولنا ركب القوم دوابهم
ولبسوا ثيابهم والعفو عن الكبيرة هذا مذكور فيما سبق الا انه اعاده
ليعلم ان ترك المؤاخذة على الذنب يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق
لفظ المغفرة ويتعلق به قوله اذا لم تكن عن الاستحلال والاستحلال كفر

كفر طافيه من التكذيب المنافي للتصديق ولهذا يؤول النصوص الدالة
على تخليد العصاة في النار او على سلب اسم الايمان عنهم والشفاعة
ثابتة للرسل والاخيار في حق اهل الكبائر خلافا للمعتزلة وهذا
مبني على ما سبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة فبالشفاعة
اولى وعندهم لما لم يجز لم يجز لنا قوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين
والمؤمنات وقوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين فان اسلوب
هذا الكلام يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة والا لما كان لنفي نفعها
عن الكافرين عند القصد الى تقبيح حالهم وتحقيق يأسهم معنى لان مثل
هذا المقام يقتضي ان يوسموا بما يخصهم لا بمعنى يعمهم وغيرهم وليس
المراد ان تعليق الحكم بالكافر يدل على نفيه عما عداه حتى يرد عليه
انه انما يقوم حجة على من يقول بمفهوم المخالفة وقوله عم شفاعتي
لاهل الكبائر من امتي وهو مشهور بل الاحاديث في باب الشفاعة متوافرة
المعنى واحتجت المعتزلة بمثل قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس
عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة وقوله تعالى ما للظالمين
من حميم ولا شفيع يطاع والجواب بعد تسليم دلالتها على العموم

الوسم شاره ودابغ وانعوها

في الاشخاص والازمان والاحوال انه يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين
الادلة ولما كان الاصل العفو والشفاعة ثابتا بالادلة القطعية
من الكتاب والسنة والاجماع قال المعتزلة بالعفو عن الصغائر مطلقا
وعن الكبائر بعد التوبة وبالشفاعة لزيادة الثواب وكلاهما فاسد
اما الاول فلان التوبة من مرتكب الصغيرة والمجتنب عن الكبيرة لا
يستحقان العذاب عندهم فلا معنى للعفو واما الثاني فلان النصوص
دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجناية واهل الكبائر من المؤمنين
لا يخلدون في النار وان ماتوا من غير توبة لقوله تعالى فمن يعمل مثقال
ذرة خيرا يره ولنفس الايمان عمل خير لا يمكن ان يراه قبل دخول
النار ثم يدخل النار لانه بط بالاجماع فتعين الخروج من النار ولقوله
تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري وقوله تعالى ان
الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس الى غير ذلك
من النصوص الدالة على كون المؤمن من اهل الجنة مع ما سبق من الادلة
القطعية على ان العبد لا يخرج بالمعصية عن الايمان وايضا الخلود
في النار من اعظم العقوبات وقد جعل جزاء للكفر الذي هو اعظم الجنا

الجنايات فلو جوزي به غير الكافر لكانت زيادة على قدر الجناية فلا
يكون عدلا وذهب المعتزلة الى ان من ادخل النار فهو خالد فيها لانه اما
كافر او صاحب كبيرة مات بلا توبة اذ المعصوم والتائب وصاحب
الصغيرة اذا اجتنبت الكبائر ليسوا من اهل النار على ما سبق من اصولهم
والكافر مخلد بالاجماع وكذا صاحب الكبيرة بلا توبة لوجهين احدهما
انه يستحق العذاب وهو مضرة خالصة والجواب منع قيد الدوام بل
منع الاستحقاق بالمعنى الذي هو منفعة دائمة خالصة والجواب
دائمة فينافي استحقاق الثواب الذي هو منفعة دائمة خالصة و
والجواب منع قيد الدوام بل منع الاستحقاق بالمعنى الذي قصدوه
وهو الايجاب وانما الثواب فضل منه والعذاب عدل فان شاء
عفى وان شاء عذبه مدة يوم ثم يدخله الجنة الثاني النصوص الدالة
على الخلود كقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها
وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا
خالدا فيها وقوله تعالى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك
اصحاب النار هم فيها خالدون والجواب ان قاتل المؤمن لكونه مؤمنا

ولو سلم فالخلود قد يستعمل في المكث الطويل كقوله تعالى يدخل مخلدا صح صح

لا يكون الا كافرا وكذا من تعدى جميع الحدود وكذا من احاطت به خطيئته
وشملته من كل جانب ولو سلم تعارض النصوص الدالة على عدم الخلود
كافر والايمان في اللغة التصديق اى هو اذعان حكم المخبر وقبوله وجعله
صادقا افعال من الامن كان حقيقته آمن به امنه من التكذيب
والخيانة يتعدى بالام كما في قوله تعالى حكاية وما انت بمؤمن لنا
اى بمصدق وبالباء كما في قوله عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله
الحديث اى تصدق وليس حقيقة التصديق ان يقع في القلب نسبة
الصدق الى الخبر او الخبر من غير اذعان وقبول بل هو اذعان وقبول
لذلك بحيث يقع عليه اسم التصديق التسليم على ما صرح به الامام
الغزالي وبالجملة المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بگرويدن وهو معنى
التصديق المقابل للتصور حيث يقال في اوائل علم الميزان العلم
اما تصور واما تصديق صرح بذلك رئيسهم ابن سينا فلو حصل
هذا المعنى لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة ان عليه
شيئا من امارات التكذيب والانكار كما فرضنا ان احدا صدق
بجميع ما جاء به النبي عم وكله واقر به وعمل به ومع ذلك شد الزنار

الزنار بالاختيار او سجد للصنم بالاختيار تجعله كافرا اما ان النبي
عليه السلام جعل ذلك علامة التكذيب والانكار وتحقيق هذا
المقام على ما ذكرت يسهل لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات
المورودة في مسئلة الايمان واذا عرفت حقيقة معنى التصديق
فاعلم ان الايمان في الشرع هو التصديق بما جاء من عند الله تعالى به النبي عم صح
اى تصديق النبي عم بالقلب في جميع ما علم بالضرورة مجيئه به من عند
الله تعالى اجمالا فانه كاف في الخروج عن عهدة الايمان ولا يخطر ببالي
عن الايمان التفصيلي فالمشترك المصدق بوجود الصانع وصفاته
لا يكون مؤمنا الا بحسب اللغة دون الشرع لاخلاله بالتوحيد واليه
الاشارة بقوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون والا
والاقرار به اى بالله الا ان التصديق ركن منه لا يحتمل السقوط
اصلا والاقرار قد يحتمله كما في حالة الاكراه فان قيل قد لا يبقى
التصديق كما في حالة النوم والغفلة قلنا التصديق باق في
القلب والزوال انما هو عن حصوله وكونه فالشارع جعل المحقق
الذي لم يطرأ عليه ما يضاده في حكم الباقي حتى كان المؤمن اسما

لمن آمن في الحال او في الماضي ولم يطرأ ما هو علامة التكذيب هذا الذي
ذكره من ان الايمان هو التصديق بالقلب وانما الاقرار مذهب بعض
العلماء وهو اختيار الامام شمس الائمة وفخر الاسلام وذهب جمهور
المحققين الى انه هو التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام
في الدنيا الا ان تصديق القلب امر باطن لا بد له من علامة فمن صدق
بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله تعالى وان لم يكن مؤمنا في
احكام الشرع في الدنيا ومن اقر بلسانه فهو مؤمن ولم يصدق بقلبه كا
كالمنافق فبالعكس وهذا هو اختيار الشيخ ابي منصور رضي الله عنه
والنصوص معاضدة لذلك قال الله تعالى اولئك كتب في قلوبهم
الايمان وقال الله تعالى وقلبه مطمئن بالايمان وقال ولما يدخل الايمان
في قلوبكم وقال النبي عم اللهم ثبت قلبي على الايمان وثبت قلبي
على دينك وقال عم لاسامة حين قتل من قال لا اله الا الله هل
شققت قلبه فان قلت نعم الايمان هو التصديق لكن اهل اللغة
لا يعرفون منه الا التصديق باللسان والنبي عم واصحابه كانوا
يقنعون من المؤمن بكلمة الشهادة ويحكمون بايمانه من غير استفسار

عما

عما في قلبه قلت لا خفاء في ان المعتبر في التصديق عمل القلب حتى لو
فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنى او وصف لمعنى غير التصديق
القلبي لم يحكم احد من اهل اللغة والعرف بان المتلفظ بكلمة صدقت
مصدق للنبي عم مؤمن به ولهذا صح نفي الايمان عن بعض المقرين باللسان
قال الله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم
بمؤمنين وقال الله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن
قولوا اسلمنا واما الاقرار باللسان وحده فلا نزاع في انه يسمى مؤمنا
لغة ويجري عليه احكام الايمان ظاهرا وانما النزاع في كونه مؤمنا فيما
بينه وبين الله تعالى والنبي عم ومن بعده كانوا يحكمون بايمان من
تكلم بكلمة الشهادة كانوا يحكمون بكفر المنافق فدل على انه لا يكفي
في الايمان فعل اللسان وايضا الاجماع منعقد على ايمان من صدق
بقلبه وقصد الاقرار باللسان ومنعه منه مانع من خرس ونحوه فظهر
ان ليست حقيقة الايمان مجرد كلمتي الشهادة على ما زعمت الكرامية
وانما كان مذهب جمهور المتكلمين والمحدثين والفقهاء ان الايمان
تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان اشارة الى نفي ذلك

بقوله فاما الاعمال اى الطاعات فهى تتزايد فى نفسها والايمان
لا يزيد ولا ينقص فهنا مقامان الاول ان الاعمال غير داخلة فى الايمان
لما مر من ان حقيقة الايمان هو التصديق ولانه قد ورد فى الكتاب والسنة
عطف الاعمال على الايمان كقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات
مع القطع بان العطف يقتضى المغايرة وعدم دخول المعطوف فى المعطوف
عليه وورد ايضا جعل الايمان شرط صحة الاعمال كما فى قوله تعالى ومن
يعمل من الصالحات وهو مؤمن مع القطع بان المشروط لا يدخل فى الشرط
لامتناع اشتراط الشئ بنفسه وورد ايضا اثبات الايمان لمن ترك
بعض الاعمال كما فى قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا على ما مر
مع القطع بانه لا تحقق للشئ بدون ركنه ولا يخفى ان هذه الوجوه انما
تقوم حجة على من جعل الطاعات ركنا فى حقيقة الايمان بحيث ان
تاركها لا يكون مؤمنا كما هو رأى المعتزلة لا على من ذهب الى انها ركن
من الايمان الكامل بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الايمان كما هو مذهب
الشافعى رضى الله عنه وقد سبق تمسكات المعتزلة باجوبتها فيما سبق
المقام الثانى ان حقيقة الايمان لا تزيد ولا تنقص لما مر من ان التصديق

التصديق القلبى الذى بلغ حد الجزم والاذعان وهذا لا يتصور فيه
زيادة ولا انتقاص حتى ان من حصل له حقيقة التصديق فسواء اتى بما
بالطاعات او ارتكب المعاصى فتصديقه باق على حاله لا تغير فيه اصلا
والآيات الدالة على زيادة الايمان محمولة على ما ذكره ابو حنيفة رحمه الله تعالى
انهم كانوا آمنوا فى الجملة ثم يأتى فرض بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض
خاص وحاصله انه كان يزيد بزيادة ما يجب الايمان به وهذا لا يتصور
فى غير عصر النبى عم وفيه نظر لان الاطلاع على تفصيل الفرائض ممكن
فى غير عصر النبى عم والايمان واجب اجمالا او تفصيلا فيما علم تفصيلا
ولا خفاء فى ان التفصيلى ازيد بل اكمل وما ذكر من ان الاجمالى لا يحط
عن درجته فانما هو فى الاتصاف باصل الايمان وقيل ان الثبات
والدوام على الايمان زيادة عليه فى كل ساعة وحاصله انه يزيد بزيادة
الازمان لانه عرض لا يبقى الا بتجدد الامثال وفيه نظر لان حصول
المثل بعد انعدام الشئ لا يكون من الزيادة فى شئ كما فى سواد الجسم مثلا
وقيل المراد ثمرته واشراق نوره وضيائه فى القلب فانه يزيد بالاعمال
وينقص بالمعاصى ومن ذهب الى ان الاعمال جزء من الايمان فقبوله الزيادة

والنقصان ظاهر ولهذا قيل ان هذه المسئلة فروع مسئلة كون الطاعات
من الايمان وقال بعض المحققين لا نم ان حقيقة التصديق لا يقبل الزيادة
والنقصان بل يتفاوت قوة وضعفا كالقطع بان تصديق آحاد الامة
ليس كتصديق النبي عم ولهذا قال ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن
قلبي بقي ههنا بحث آخر وهو ان بعض القدرية ذهب الى ان الايمان
هو المعرفة واطبق علماؤنا على فساده لان اهل الكتاب كانوا يعرفون
بنبوة محمد عليه السلام كما كانوا يعرفون ابناءهم مع القطع بكفرهم
لعدم التصديق ولان من الكفار من كان يعرف الحق يقينا وانما ينكر
عنادا واستكبارا قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما
وعلوا فلا بد من بيان الفرق بين معرفة الاحكام واستيقانها وبين
التصديق بها واعتقادها ليصح كون الثاني ايمانا دون الاول
والمذكور في كلام بعض المشايخ ان التصديق عبارة عن ربط القلب
على ما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبي يثبت باختيار المصدق
ولهذا يثاب عليه ويجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما
تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فيحصل له معرفة انه جدار

ابو غزالة شيخ

جدارا وحجرا وهذا ما ذكره بعض المحققين من ان التصديق هو ان تنسب باختيارك
ركن الصدق الى المخبر حتى لو وقع ذلك في القلب من غير اختيار لم يكن تصديقا
وان كان معرفة وهذا مشكل لان التصديق من اقسام العلم وهو من الكيفيات
النفسانية دون الافعال الاختيارية لانا اذا تصورنا النسبة بين
الشيئين وشككنا في انها بالاثبات او بالنفي ثم اقيم البرهان على ثبوتها
فالذي يحصل لنا هو الاذعان والقبول لتلك النسبة وهو معنى الذي
التصديق والحكم والاثبات والايقاع نعم تحصيل تلك الكيفية يكون
بالاختيار في مباشرة الاسباب وصرف النظر ورفع الموانع ونحو ذلك
وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالايمان وكان هذا هو المراد بكونه
كسبيا اختياريا ولا يكفي المعرفة لانها قد تكون بدون ذلك فلم يلزم
ان يكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقا ولا بأس بذلك
لانه ح يحصل المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وليس الايمان
والتصديق سوى ذلك وحصوله للكفار المعاندين المنكرين ممنوع
وعلى تقدير الحصول فكونهم يكون بانكارهم باللسان واصرارهم على
العناد والاستكبار وهو من علامة التكذيب والانكار والاسلام

والايمان واحد لان الاسلام هو الخضوع والانقياد بمعنى قبول الاحكام
والاذعان وذلك حقيقة التصديق على ما مر ويؤيده قوله تعالى فاخرجنا
من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين وبالجملة لا يصح
في الشرع ان يحكم على احد بانه مؤمن وليس بمسلم او مسلم وليس بمؤمن
ولا نعني بوحدتهما سوى هذا وظاهر كلام المشايخ انهم ارادوا عدم تغاير
بينهما بمعنى انه لا ينفك احدهما عن الآخر لا الاتحاد بحسب المفهوم لما ذكر
في الكتاب من ان الايمان هو تصديق الله تعالى فيما اخبر من اوامره ونواهيه
والاسلام هو الانقياد والخضوع لالوهيته وذلك لا يتحقق الا بقبول
الامر والنهي فالايمان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغايران ومن اثبت
التغاير يقال له ما حكم من آمن ولم يسلم او اسلم ولم يؤمن فان اثبت
لاحدهما حكما ليس بثابت للآخر فقد ظهر بطلان قوله فان قيل قوله تعالى
قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا صريح في تحقق
الاسلام بدون الايمان قلنا المراد ان الاسلام المعتبر في الشرع لا
يوجد بدون الايمان وهو في الآية بمعنى الانقياد والظاهر غير انقياد الباطن
بمنزلة التلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق في باب الايمان فان قيل

فان قيل قوله عم الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا عبده
عبده ورسوله وتقيم الصلوة وتؤتي الزكوة وتصوم شهر رمضان وتحج
البيت ان استطعت اليه سبيلا دليل على ان الاسلام هو الاعمال لا تصديق
القلب قلنا المراد ان ثمرات الاسلام وعلامته ذلك كما قال عليه السلام
لقوم وفدوا عليه اتدرون ما الايمان بالله وحده فقالوا الله ورسوله
اعلم قال شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله واقام
الصلوة وايتاء الزكوة وصيام شهر رمضان وان تعطوا من المغنم
الخمس وكما قال عم الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قوله
لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق واذا وجد من العبد
التصديق والاقرار صح له ان يقول انا مؤمن حقا لتحقق الايمان
ولا ينبغي ان يقول انا مؤمن ان شاء الله تعالى لانه ان كان للشك
فهو كفر لا محالة وان كان للتأدب واحالة الامور الى مشية الله تعالى
او للشك في العاقبة والمآل لا في الآن والحال او للتبرك بذكر الله تعالى
او للتبري عن تزكية نفسه واعجاب بحاله فالاولى تركه لانه يوهم بالشك
ولذا قال لا ينبغي دون ان يقول لا يجوز لانه اذا لم يكن للشك فلا معنى

لنفي الجواز كيف وقد ذهب اليه كثير من السلف حتى الصحابة والتابعين
وليس هذا مثل قولك انا شاب ان شاء الله تعالى لان الشباب ليس من
الافعال الكسبية ولا مما يتصور البقاء عليه في العاقبة والمآل ولا مما
يحصل به تزكية النفس والاعجاب كما قيل مثل قولك انا زاهد متقي ان شاء
الله تعالى وذهب بعض المحققين الى ان الحاصل للعبد هو التصديق الذي
هو به يخرج عن الكفر لكن التصديق في نفسه قابل للشدة والضعف
وحصول التصديق الكامل المنجي المشار اليه بقوله تع اولئك هم المؤمنون
حقا لهم درجات عند ربهم مغفرة ورزق كريم انما هو في مشية الله تعالى
وما نقل عن بعض الاشاعرة انه يصح ان يقال انا مؤمن ان شاء الله فهو
بناء على ان المعتبر في الايمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة
حتى ان العبد المؤمن السعيد من مات على الايمان وان كان طول عمره على
العصيان والكافر الشقي من مات على الكفر وان كان طول عمره على
التصديق والطاعة على ما اشير اليه بقوله تع في حق ابليس عليه اللعنة
وكان من الكافرين وبقوله عم السعيد من سعد في بطن امه والشقي
من شقي في بطن امه اشار الى بطلان ذلك بقوله والسعيد قد يشقى

صفيقة صح

قد يشقى بان يرتد بعد الايمان نعوذ بالله والشقي قد يسعد بان يؤمن
بعد الكفر والتغير يكون على السعادة والشقاوة دون الاسعاد والا
شقاء وهما من صفات الله تعالى اذ الاسعاد تكوين السعادة والا
شقاء تكوين الشقاوة ولا تغير على الله تعالى ولا على صفاته لما مر من ان
القديم لا يكون محلا للحوادث والحق انه لا خلاف في المعنى لانه ان اريد
بالايمان والسعادة مجرد حصول المعنى فهو حاصل في الحال وان اريد
ما يترتب عليه النجاة والثمرات فهو في مشية الله تعالى لا قطع بحصوله في
الحال فمن قطع بالحصول اراد الاول ومن فوض الى مشية الله تعالى
اراد الثاني وفي ارسال الرسل جمع رسول فعول من الرسالة وهي سفارة
العبد بين الله تعالى وبين ذوي الالباب من خليقته يرجح الله بها عقولهم
فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا والآخرة وقد عرفت معنى الرسول
والنبي في صدر الكتاب حكمة اي مصلحة وعاقبة حميدة وفي هذا اشارة
الى ان الارسال واجب لا بمعنى الوجوب على الله بل بمعنى ان قضية الحكمة
تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح وليس بممتنع كما زعمت السمنية والبراهمة
ولا ممكن يستوي طرفاه كما ذهب اليه بعض المتكلمين ثم اشار الى وقوع

الارسال وفائدته وطريق ثبوته وتعيين بعض من ثبت رسالته
فقال وقد ارسل الله رسلاً من البشر الى البشر مبشرين لاهل الايمان والطاعة
بالجنة والثواب ومنذرين لاهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب
فان ذلك مما لا طريق للعقل اليه وان كان فيه نظار دقيقة لا تيسر الا
لواحد بعد واحد ومبينين للناس ما يحتاجون اليه من امور الدنيا والدين
فان الله تعالى خلق الجنة والنار واعد فيهما الثواب والعقاب وتفاصيل
احوالهما وطريق الوصول الى الاول والاحتراز عن الثاني مما لا يستقل
به العقل وكذا خلق الله تعالى الاجسام النافعة والضارة ولم يجعل
للعقول والحواس الاستقلال بمعرفتهما وكذا جعل القضايا منها ما هي
ممكنات لا طريق الى الجزم باحد جانبيه ومنها ما هي واجبات او ممتنعات
لا يظهر للعقل الا بعد نظر دائم وبحث كامل بحيث لو اشتغل الانسان به
لتعطل اكثر مصالحه فكان من فضل الله تعالى ورحمته ارسال الرسل لبيان
ذلك كما قال الله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين وايدهم اي
الانبياء بالمعجزات النافضات للعادة جمع معجزة وهي امر يظهر بخلاف
العادات على يدي مدعي النبوة عند تحدي المنكرين على وجه يعجز المنكرين

المنكرين عن الاتيان بمثله وذلك لانه لولا التأييد بالمعجزة لما وجب قبول
قوله وطابان الصادق في دعوى الرسالة عن الكاذب وعند ظهور المعجزة
وان كان يحصل الجزم بصدقه بطريق جري العادة بان الله تعالى يخلق
العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة وان كان عدم خلق العلم ممكنا في نفسه
وذلك كما اذا ادعى احد بحضرة جماعة انه رسول هذا الملك اليهم ثم قال
للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك وقم من مكانك ثلث مرات
ففعل يحصل للجماعة علم ضروري عادي بصدقه في مقالته وان كان
الكذب ممكنا في نفسه فان الامكان الذاتي بمعنى التجويز العقلي لا ينافي
حصول العلم القطعي كما لو فرضنا بان جبل احد لم ينقلب في جميع امكانه في نفسه
فكذا ههنا يحصل العلم بصدقه بموجب العادة لانها احد طرق العلم
القطعي كالحس ولا يقدح في ذلك العلم امكان كون المعجزة من غير الله تعالى
او كونها لا لغرض التصديق او كونها لتصديق الكاذب الى غير ذلك
من الاحتمالات كما لا يقدح في العلم الضروري الحسي بحرارة النار امكان
عدم الحرارة للنار بمعنى انه لو قدر عدمها لم يلزم منه محال واول الانبياء
آدم وآخرهم محمد عليه السلام اما نبوة آدم عم فبالكتاب الدال على انه

فدامر وراى مع القطع بانه لم يكن فى زمنه نبى آخر فهو بالوحى لا غير وكذا
السنة والاجماع فانكار نبوته على ما نقل عن البعض يكون كفرا واما نبوة
محمد عم السلام فامر بديهى لانه ادعى النبوة واظهر المعجزة اما ادعى النبوة
فقد علم بالتواتر واما اظهار المعجزة فلوجهين احدهما انه اظهر كلام الله
تعالى وتحدى به البلغاء مع كمال بلاغتهم فعجزوا عن معارضته باقصر سورة
منه مع تهالكهم على ذلك حتى خاطروا بمهجهم واعرضوا عن المعارضة
بالحروف الى المقارعة بالسيوف ولم ينقل عن احد منهم مع توفر الدواعى
الاتيان بشئ مما يدانيه فدل ذلك قطعا على انه من عند الله تعالى وعلم به
صدق دعوى النبى عم علما عاديا لا يقدح فيه شئ من الاحتمالات العقلية
على ما هو شان سائر العلوم العادية وثانيهما انه نقل عنه من الامور الخارقة
للعادة ما بلغ القدر المشترك منه اعنى ظهور المعجزة حد التواتر وان كانت
تفاصيلها احادا كشجاعة على رضه وجود حاتم فان كلا منهما ثبت
بالتواتر وهى مذكورة فى كتاب السير وقد يستدل ارباب البصائر على نبوته
بوجهين احدهما ما تواتر من احواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها
واخلاقه العظيمة واحكامه الحكيمة واقدامه حين يحجم به الابطال ووثوقه

ووثوقه بعصمة الله تعالى فى جميع الاحوال وثباته على حاله كذلك الاهوال
بحيث لم يجد اعداؤه مع شدة عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه مطعنا
ولا الى القدح فيه سبيلا فان العقل يجزم بامتناع اجتماع هذه فى غير الانبيا
وان يجمع الله تعالى هذه الكمالات فى من يعلم انه يفترى عليه ثم يمهله ثلاثا
وعشرين سنة ثم يظهر دينه على سائر الاديان وينصره على اعدائه ويحيى اثاره
بعد موته الى القيمة وثانيهما انه ادعى ذلك الامر العظيم بين اظهر قوم
لا كتاب لهم ولا حكمة فعلمهم وبين لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الاحكام والشرايع
واتم مكارم الاخلاق واكمل كثيرا من الناس على فى فضائل العلمية والعملية
ونور العالم بالايمان والعمل الصالح واظهر الله دينه على الدين كله كما وعده
ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك واذا ثبت نبوته وقد دل كلامه
وكلام الله تعالى المنزل عليه على انه خاتم الانبياء وانه مبعوث الى كافة
الناس بل الى الجن والانس ثبت انه آخر الانبياء وان نبوته لا تختص بالعرب
كما زعم بعض النصارى فان قيل قد ورد فى الحديث نزول عيسى عم بعده
قلنا نعم يتابع محمدا عم لان شريعته قد نسخت فلا يكون اليه وحى ونصب
احكام بل يكون خليفة رسول الله ثم الاصح انه يصلى بالناس ويؤمهم

ويقتدى به المهدي لانه افضل فامامته اولى وقد روى بيان عددهم
في بعض الاحاديث على ما روى من ان النبي عم سئل عن عدد الانبياء فقال
مأة الف واربع وعشرون الفا وفي رواية اخرى مأتا الف واربع وعشرون
الفا والاولى ان لا يقتصر على عدد في التسمية فقد قال الله تعالى منهم من قصصنا
عليك ومنهم من لم نقصص عليك ولا يؤمن في ذكر العدد ان يدخل فيهم
من ليس منهم ان ذكر عددا اكثر من عددهم او يخرج منهم من هو فيهم ان ذكر عددا
اقل من عددهم يعني ان خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرائط المذكورة
في اصول الفقه لا يفيد الا ظنا ولا عبرة بالظن في باب الاعتقادات
خصوصا اذا اشتمل على اختلاف رواية وكان القول بموجبه مما يفضي
الى مخالفة ظاهر الكتاب وهو ان بعض الانبياء لم يذكر للنبي عم ويحتمل
مخالفة الواقع وهو عد النبي من غير الانبياء او غير النبي من الانبياء بناء على
ان اسم العدد اسم خاص في مدلوله لا يحتمل الزيادة ولا النقصان وكلهم كانوا
مخبرين مبلغين عن الله تعالى لان هذا معنى النبوة والرسالة صادقين ناصحين
للخلق لئلا يبطل فائدة البعثة والرسالة وفي هذا اشارة الى ان الانبياء
معصومون عن الكذب خصوصا فيما يتعلق بامور الشرايع وتبليغ الاحكام

ان لا يقتصر

الاحكام وارشاد الامة اما عمدا فبالاجماع واما سهوا فعند الا
كثرين وفي عصمتهم عن سائر الذنوب تفصيل وهو انهم معصومون عن
الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع وكذا عن تعمد الكبائر عند الجمهور خلافا
للحشوية وانما الخلاف في امتناعه بدليل السمع والعقل واما سهوا
فجوزه الاكثرون واما الصغائر فيجوز عمدا عند الجمهور خلافا للجبائي
واتباعه ويجوز سهوا بالاتفاق الا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة
والتطفيف بحبة لكن المحققين اشترطوا ان ينبهوا عليه فينتهوا عنه
هذا كله بعد الوحي واما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة وذهب
المعتزلة الى امتناعها لانها توجب النفرة المانعة عن اتباعها فيفوت
مصلحة البعثة والحق منع ما يوجب النفرة كمهر الامهات والفجور
والصغائر الدالة على الخسة ومنع الشيعة صدور الصغيرة
والكبيرة قبل الوحي وبعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية اذا تقرر
هذا فما نقل من الانبياء عم مما يشعر بكذب او معصية فما كان منقولا
بطريق الاحاد مردود وما كان بطريق التواتر مصروف عن ظاهره
ان امكن والا فمحمول على ترك الاولى او كونه قبل البعثة وتفصيل ذلك

في الكتاب المبسوطة وافضل الانبيا محمد عم لقوله تعالى كنتم خير امة
الآية ولا شك ان خيرية الامة بحسب كمالهم في الدين وذلك تابع لكمال
نبيهم الذي يتبعونه والاستدلال بقوله عم انا سيد اولاد آدم عم
ولا فخر في ضعيف لانه لا يدل على كونه افضل من آدم عم بل من اولاده
والملائكة عباد الله تعالى العاملون بامره على ما دل عليه قوله تعالى
ولا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون ولا يستكبرون عن عبادته
ولا يستحسرون ولا يوصفون بذكورة ولا انوثة اذ لم يرد بذلك نقل
ولا دل عليه عقل وما زعم عبدة الاصنام انهم بنات الله تعالى محال
وافراط في شانهم كما ان قول اليهود ان الواحد قالوا احد منهم قد ركب
الكفر وبعاقبه الله تعالى بالمسخ تفريط وتقصير في حالهم فان قيل اليس
قد كفر ابليس وقد كان من الملائكة بدليل صحة استثنائه منهم قلنا لا بل كان
من الجن فمسوخ عن امر ربه لكنه لما كان في صفة الملائكة في باب العبادات
ورفعة الدرجة وكان جنيا واحدا مغمورا فيما بينهم صح استثناؤه منهم تغليبا
واما هاروت وماروت فالاصح انهما ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة
وتعذيبهما انما هو على وجه المعاتبة كما يعاتب الانبياء عم على الزلة والسهو

والسهو وكانا يعلمان الناس ويعلمان السحر ويقولان انما نحن فتنة
فلا تكفر ولا كفر في تعليم السحر بل في اعتقاده والعمل به ولله تعالى كتب
انزلها على انبيائه وبين فيها امره ونهيه ووعده ووعيده وكلها كلام
الله تعالى وهو واحد وانما التعدد والتفاوت في النظم المقروء المسموع
وبهذا الاعتبار كان القرآن هو القرآن ثم التورية ثم الانجيل ثم الزبور
كما ان القرآن كلام الله واحد لا يتصور فيه تفضيل ثم باعتبار القراءة و
والكتابة يجوز ان يكون بعض السور افضل من البعض الآخر كما ورد في
الحديث وحقيقة التفضيل ان قراءته افضل لما انه انفع وذكر الله فيه
اكثر ثم الكتب قد نسخت بالقرآن تلاوتها وكتابتها وبعض احكامها
والمعراج لرسول الله في اليقظة بشخصه الى السماء ثم الى ما شاء الله تعالى
من العلى حق اي ثابت بالخبر المشهور حتى ان منكره يكون مبتدعا والانكار
وادعاء استحالته انما يبتنى على اصول الفلاسفة والا فالخرق والالتيام
على السموات جائز والاجسام متماثلة يصح على كل ما يصح على الآخر
والله تعالى قادر على الممكنات كلها وقوله في اليقظة اشارة الى الرد على
من زعم ان المعراج كان في المنام على ما روي عن معاوية انه سئل عن المعراج

فقال كانت رؤيا صالحة وروى عن عائشة رضي الله عنها انها قالت
ما فقد جسد محمد عم ليلة المعراج وقال الله تعالى وما جعلنا الرؤيا التي
اريناك الا فتنة للناس واجيب بان المراد بالرؤيا الرؤيا بالعين
دون الرؤيا بالقلب والمعنى ما فقد جسده عن الروح في تلك الليلة بل كان
مع روحه وكان المعراج للروح والجسد جميعا وقوله بشخصه اشارة الى
الرد على من زعم انه كان للروح فقط ولا يخفى ان المعراج في المنام او بالروح
ليس مما ينكر كل الانكار والكفرة انكروا امر المعراج غاية الانكار بل كثير
من المسلمين قد ارتدوا بسبب ذلك وقوله الى السماء اشارة الى الرد على من
زعم ان في اليقظة لم يكن الا الى البيت المقدس على ما نطق به الكتاب
وقوله ثم الى ما شاء الله تعالى اشارة الى اختلاف اقوال السلف فقيل
فقيل الى الجنة وقيل الى العرش وقيل الى طرف العالم فالاسراء وهو من
المسجد الحرام الى البيت المقدس قطعي ثبت بالكتاب والمعراج من الارض
الى السماء مشهور ومن السماء الى الجنة او العرش وغير ذلك احاديثه الصحيح
انه عم انما رأى ربه بفؤاده لا بعينه وكرامات الاولياء حق والولي
هو العارف بالله تعالى وصفاته حسب ما يمكن المواظب على الطاعات

على القاعات المجتنب من المعاصي المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات
وكرامته ظهور امر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة فما لا يكون
مقرونا بالايمان والعمل الصالح يكون استدراجا وما يكون بدعوى النبوة
يكون معجزة والدليل على حقية الكرامة ما تواتر من كثير من الصحابة ومن بعدهم
بحيث لا يمكن انكاره خصوصا الامر المشترك وان كان التفاصيل
احادا وايضا الكتاب ناطق بظهورها من مريم ومن صاحب سليمان عم
وبعد ثبوت الوقوع لا حاجة الى اثبات الجواز ثم اورد كلاما يشير الى تفسير
الكرامة والى تفصيل بعض جزئياته المستبعدة جدا فقال فيظهر الكرامة
على طريق نقض العادة للولي من قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة كما يتاتى
صاحب سليمان عم وهو آصف بن برخيا على الاشهر بعرش بلقيس قبل
ارتداد الطرف مع بعد المسافة وظهور الطعام والشراب واللباس عند
الحاجة كما في حق مريم عم فانه كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها
رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله والمشي على الماء كما نقل
عن كثير من الاولياء وفي الهواء كما نقل عن جعفر بن ابي طالب العمان الخرضي
وغيرهما وكلام الجماد والعجماء اما كلام الجماد فكما روي انه كان بين يدي

مقرونا صح

سلمان وابي الدرداء رضي الله عنهما قصعة فسبحت وسمعا تسبيحها
واما كلام العجماء فكتكلم اصحاب الكهف فكما روي ان النبي عم قال بينا
رجل يسوق بقرة قد حمل عليها اذ التفت البقرة اليه وقالت اني لم اخلق
لهذا وانما خلقت للحرث فقال الناس سبحان الله العظيم بقرة تكلم وقال عم
آمنت بهذا وغير ذلك من الاشياء مثل رؤية عمر وهو على المنبر بالمدينة جيشه
بنهاوند حتى قال لامير جيشه يا سارية الجبل تحذيرا له من وراء الجبل ليكمن
العدو هناك وسماع سارية كلامه مع بعد المسافة وكشرب خالد
السم من غير تضرر به وجريان النيل بكتاب عمر رضي الله عنه وامثال هذا
كثير من ان تحصى واما استدل المعتزلة المنكرون بكرامة الاولياء بانه
لو جاز ظهور خوارق العادات من الاولياء لاشتبهت بالمعجزة فلم يميز
النبي عم من غير النبي اشار الى الجواب بقوله ويكون ذلك اي ظهور
خوارق العادات من الولي الذي هو من احاد الامة معجزة للرسول الذي
ظهرت هذه الكرامة لواحد من امته لانه يظهرها اي بتلك الكرامة انه
ولي ولم يكون بكونه وليا الا وان يكون محقا في ديانته وديانته الاقرار
بالقلب وباللسان والتصديق بالقلب برسالة رسوله مع الطاعة له في

في اوامره ونواهيه حتى لو ادعى هذا الولي الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة
لم يكن وليا ولم يظهر ذلك على يده والحاصل ان الامر الخارق للعادة
فهو بالنسبة الى النبي عم معجزة سواء ظهر ذلك من قبله او من قبل احاد
من امته وبالنسبة الى الولي كرامة خلوه عن دعوى نبوة من ظهر ذلك
من قبله فالنبي لا بد من علمه بكونه نبيا ومن قصده اظهار خوارق العادات
ومن حكمه قطعا بموجب المعجزات بخلاف الولي وافضل بعد نبينا عليه السلام
والاصح ان يقال بعد الانبياء لكنه اراد البعدية الزمانية وليس
بعد نبينا نبي ومع ذلك لا بد من تخصيص عيسى عم اذ لو اريد كل بشر
يوجد بعد نبينا انتقض بعيسى عم ولو اريد كل بشر يولد بعده لم يفد
التفضيل على الصحابة ولو اريد كل بشر هو موجود على وجه الارض
لم يفد التفضيل على التابعين ومن بعدهم ولو اريد كل بشر يوجد
في الارض في الجملة انتقض بعيسى عم ابو بكر الصديق الذي صدق
النبي عم في النبوة من غير تلعثم اي من غير مكث وفكر وفي المعراج بلا تردد
ثم عمر الفاروق الذي فرق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات
ثم عثمان ذو النورين لان النبي عم زوجه الرقية ولما ماتت رقية

زوجه ام كلثوم ولما مات قال عم لو كانت عندي لزوجتكها ثم
على الرضى من عباد الله تعالى وخلص اصحاب رسول الله على هذا الترتيب
وجدنا السلف والظاهر انه لو لم يكن لهم دليل على ذلك لما حكموا بذلك
واما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين متعارضة ولم نجد هذه المسئلة
مما يتعلق به شيء من الاعمال او يكون التوقف محلا لشيء من الواجبات
وكان السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان حيث جعلوا من
علامات السنة والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الختنين والانصاف
انه اذا اريد بالافضلية كثرة الثواب فلنتوقف جزما وان اريد كثرة
ما يعده ذو العقول من الفضائل فلا وخلافتهم اي نيابتهم عن الرسول
عم في اقامة الدين بحيث يجب على كافة الامم الاتباع على هذا الترتيب
ايضا يعني ان الخلافة بعد رسول الله عم لابي بكر ثم لعمر ثم لعثمان
ثم لعلي رضي الله عنهم وذلك لان الصحابة قد اجتمعوا يوم توفي رسول
الله عم في سقيفة بني ساعدة واستقر رايهم بعد المشاورة والمنازعة
على خلافة ابي بكر رضيه فاجمعوا على ذلك وبايعه علي رضي الله عنه
على رؤس الاشهاد بعد توقف كان منه ولو لم يكن الخلافة حقا له لما

لما اتفق عليه الصحابة رضي الله عنهم ولنازعه علي رضي الله عنه كما نازع معاوية
ولاحتج عليهم لو كان في حقه نص كما زعمت الشيعة وكيف يتصور في حق
اصحاب رسول الله عم الاتفاق على الباطل وترك العمل بالنص الوارد
ثم ان ابا بكر لما ايس من حيوته دعا عثمان رضي الله عنه واملى عليه كتاب
عهده لعمر رضي الله عنه فلما ختم الصحيفة واخرجها الى الناس وامرهم ان
يبايعوا لمن في الصحيفة فبايعوا ورضي بعلي رضي فقال بايعنا لمن فيها
وان كان عمر رضي الله عنه وبالجملة وقع الاتفاق على خلافته ثم استشهد عمر
رضي الله عنه وترك الخلافة شورى بين ستة عثمان وعلي وعبد الرحمن
بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص رضي الله عنهم ثم فوض
الامر خمستهم عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه فاختار عثمان رضيه
وبايعه بحضرة الصحابة فبايعوه وانقادوا لاوامره وصلوا معه الجمع
والاعياد فكان اجماعا ثم استشهد وترك الامر هملا فاجتمع كبار المهاجرين
والانصار على علي رضيه والتمسوا منه قبول الخلافة وبايعوه لما كان
افضل اهل عصره واولاهم بالخلافة وما وقع من المخالفات والمحاربات
لم يكن عن نزاع في خلافته بل عن خطاء في الاجتهاد وما وقع من الاختلاف

بين الشيعة واهل السنة في هذه المسئلة واذ عاكل من الفريقين النص
في باب الامامة وايراد الاسئلة والاجوبة من الجانبين مذكور في المطولات
والخلافة ثلثون سنة ثم بعدها ملك وامارة لقوله عم الخلافة بعدي
ثلثون سنة ثم يصير ملكا عضوضا وقد استشهد علي رضي الله عنه على رأس
ثلثين سنة من وفات النبي عم فمعاوية ومن بعده لا يكون خلفاء بل هم
ملوكا وامراء وهذا مشكل لان اهل الحل والعقد من الامة كانوا متفقين
على خلافة الخلفاء العباسية وبعض الروايات كعمر بن عبد العزيز مثلا ولعل
المراد ان الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شيء من المخالفة وميل عن
البيعة تكون ثلثين سنة وبعدها قد تكون وقد لا تكون ثم الاجماع
على ان نصب الامام واجب وانما الخلاف في انه هل يجب على الله تعالى
او على الخلق بدليل سمعي او عقلي والمذهب انه يجب على الخلق سمعا
لقوله عم من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ولان
الامة قد جعلوا اهم المهمات بعد وفات النبي عم نصب الامام حتى
قدموه على الدفن وكذا بعد كل موت كل امام ولان كثيرا من الواجبات
الشرعية يتوقف عليه كما اشار اليه بقوله والسلوك لا بد لهم من امام

من امام يقوم بتنفيذ احكامهم واقامة حدودهم وسد ثغورهم وتجهيز
جيوشهم واخذ صدقاتهم وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق
واقامة الجمع والاعياد وقطع المنازعات الواقعة بين العباد
وقبول الشهادات القائمة على الحقوق وتزويج الصغار والصغائر
الذين لا اولياء لهم وقسمة الغنائم ونحو ذلك من الامور التي لا
لا يتولاها آحاد الامة فان قيل لم لا يجوز الاكتفاء بذي شوكة في
كل ناحية ومن اين يجب نصب من له الرياسة العامة قلنا انه يؤدي
الى تنازعات ومخاصمات مفضية الى اختلال امر الدين والدنيا
كما نشاهده في زماننا هذا فان قيل فليكتف بذي شوكة له الرياسة
العامة اماما كان او غير امام فان انتظام الامر يحصل بذلك
كما في عهد الاتراك قلنا نعم يحصل بعض النظام في امور الدنيا
لكن يختل امر الدين وهو المقصود الاهم والعمدة العظمى فان
قيل فعلى ما ذكر من ان مدة الخلافة ثلثون سنة يكون الزمان
بعد الخلفاء الراشدين خاليا عن الامام فيعصي الامة كلهم ويكون
ميتتهم ميتة جاهلية قلنا قد سبق ان المراد الخلافة الكاملة

ولو سلم فلعل دور الخلافة ينقضي دون دور الامامة بناء على ان الاجماع
اعم لكن هذا الاصطلاح مما لم نجده للقوم بل من الشيعة من زعم ان الخليفة
اعم ولهذا يقولون بخلافة الائمة الثلث دون امامتهم واما بعد الخلفاء
العباسية فالامر مشكل ثم ينبغي ان يكون الامام ظاهرا ليرجع اليه فيقوم
بالمصالح ليحصل ما هو الغرض من نصب الامام لا مختفيا من اعين الناس
خوفا من الاعداء وما للظلمة من الاستيلاء ولا منتظرا خروجه عند
صلاح الزمان وانقطاع مواد الشر والفساد وانحلال نظام اهل
الظلم والعناد كما زعمت الشيعة خصوصا الامامية منهم ان الامام
الحق بعد رسول الله عم علي رضي الله عنه ثم ابنه الحسن ثم اخوه الحسين
ثم ابنه علي زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق
ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد التقي ثم ابنه علي
النقي ثم ابنه حسن العسكري ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي وقد
اختفى خوفا من اعدائه وسيظهر فيملأ الدنيا قسطا وعدلا كما ملئت
جورا وظلما ولا امتناع في طول عمره وامتداد ايامه كعيسى وخضر عم
وغيرهما وانت خبير بان اختفاء الامام وعدمه سواء في عدم حصول

حصول الاغراض المطلوبة من وجود الامام وان خوفه من الاعداء لا يوجب
الاختفاء بحيث لا يوجد منه الا الاسم بل غاية الامر ان يوجب اختفاء
دعوى الامامة كما في حق آبائه الذين كانوا ظاهرين على الناس ولا
يدعون الامامة وايضا فعند فساد الزمان واختلاف الاراء و
استيلاء الظلمة احتياج الناس الى الامام اشد وانقيادهم له اكمل
ويكون من قريش ولا يكون من غيرهم ولا يختص ببني هاشم واولاد علي
رضي الله عنه يعني يشترط ان يكون الامام قرشيا لقوله عم الائمة
من قريش وهذا وان كان خبرا واحدا لكن لما رواه ابو بكر رضي الله عنه
محتجا به على الانصار ولم ينكره احد فصار مجمعا عليه ولم يخالف فيه الا
الخوارج وبعض المعتزلة ولا يشترط ان يكون هاشميا او علويا لما
ثبت بالدليل من خلافة ابي بكر وعمر وعثمان رضي مع انهم لم يكونوا من
بني هاشم وكانوا من قريش فان قريشا اسم لاولاد نضر بن كنانة
وهاشم هو عبد ابو عبد المطلب جد رسول الله فانه محمد بن عبد الله
بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة
بن كعب بن لوي بن غالب بن فهر بن مالك بن نضر بن كنانة

بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان
فالعلوية فالعباسية من بني هاشم لان العباس وابا طالب ابنا
عبد المطلب وابو بكر قرشي لانه ابن ابي قحافة بن عثمان بن عامر بن
عمرو بن كعب بن لؤي وكذا عمر لانه ابن الخطاب بن نفيل بن
عبد العزى بن رياح بن عبد الله بن قرط بن رزاح بن عدي بن
كعب وكذا عثمان لانه ابن عفان بن ابي العاص بن امية بن عبد
الشمس بن عبد مناف ولا يشترط في الامام ان يكون معصوما
لما مر من الدليل على امامة ابي بكر مع عدم القطع بعصمته وايضا الا
شتراط هو المحتاج الى الدليل واما في عدم الاشتراط فيكفي عدم
دليل الاشتراط احتج المخالف بقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين
وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد الامامة والجواب المنع فان الظالم
من ارتكب معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة والاصطلاح
فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما وحقيقة العصمة ان لا يخلق
الله تعالى في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره وهذا معنى قولهم
هي لطف من الله تع يحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار

الاختيار تحقيقا للابتلاء ولهذا قال الشيخ ابو منصور العصمة لا تزيل
المحنة وبهذا ظهر فساد قول من قال انها خاصية في نفس الشخص او بدنه
يمتنع بسببها صدور الذنب عنه كيف ولو كان الذنب ممتنعا لما صح تكليفه
بترك الذنب ولما كان مثابا عليه ولا ان يكون افضل من اهل زمانه
لان المساوي في الفضيلة بل المفضول الاقل علما وعملا ربما كان اعرف
بمصالح الامامة ومفاسدها واقدر على القيام بموجبها خصوصا
اذا كان نصب المفضول ~~افضل~~ ادفع للشر وابعد عن اثارة الفتنة
ولهذا جعل عمر رضي الله عنه الامامة شورى بين الستة مع القطع بان
بعضهم افضل من البعض فان قيل كيف يصح جعل الامامة شورى بين
الستة مع انه لا يجوز نصب امامين في زمان واحد قلنا غير الجائز
هو نصب امامين مستقلين يجب الطاعة كل منهما على الانفراد ولا يلزم
في ذلك من امتثال احكام متضادة واما في الشورى فالكل بمنزلة
امام واحد ويشترط ان يكون من اهل الولاية المطلقة الكاملة اي مسلما
حرا عاقلا بالغا اذ ما جعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والعبد
المشغول بخدمة المولى مستحقر في اعين الناس والنساء ناقصات

عقلاً ودينًا والصبي والمجنون قاصران عن تدبير الامور والتصرف
في مصالح الجمهور سايسًا اي مالكًا للتصرف في امور المسلمين بقوة
رأيه ورويته ومعونته بأسه وشوكته قادرًا بعلمه وعمله وكفايته
وشجاعته على تنفيذ الاحكام وحفظ حدود دار الاسلام وانصاف
المظلوم من الظالم اذ الاختلال بهذه الامور مخل بالغرض من نصب
الامام ولا ينعزل الامام بالفسق اي بالخروج عن طاعة الله تعالى
والجور اي الظلم على عباد الله تعالى لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور
من الائمة والامراء بعد خلفاء الراشدين والسلف كانوا ينقادون
لهم ويقيمون الجمع والاعياد باذنهم ولا يرون الخروج عليهم ولان
العصمة ليست بشرط للامامة ابتداء فبقاء اولى وعن الشافعي رحمه
ان الامام ينعزل بالفسق والجور ولذا كل قاض وامير واصل
المسئلة ان الفاسق ليس من اهل الولاية عند الشافعي رضي ان
لانه لا ينظر لنفسه فكيف ينظر لغيره وعند ابي ح رحمة الله عليه هو
من اهل الولاية حتى يصح للاب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة والمسطور
في كتب الشافعية ان القاضي ينعزل بالفسق بخلاف الامام والفرق

والفرق بينهما ان في انعزاله ووجوب نصب غيره اثارة الفتنة لما له
من الشوكة بخلاف القاضي وفي رواية النوادر عن العلماء الثلثة انه لا يجوز
قضاء القاضي الفاسق وقال بعض المشايخ اذا قلد الفاسق ابتداء
يصح ولو قلد وهو عدل ينعزل بالفسق لان المقلد اعتمد عدالته فلم
يرض بقضائه بدونها وفي فتاوى قاضي خان رحمه الله اجمعوا على
انه اذا ارتشى لا ينفذ قضاؤه فيما ارتشى وانه اذا اخذ القاضي
القضاء بالرشوة لا يصير قاضيًا ولو قضى لا ينفذ قضاؤه ويجوز
الصلوة خلف كل بر وفاجر بقوله عم صلوا خلف كل بر وفاجر ولان
علماء الامة كانوا يصلون خلف الفسقة واهل الاهواء والبدع
من غير نكير وما نقل عن بعض السلف من المنع عن الصلوة خلف المبتدع
محمول على الكراهة اذ لا كلام في كراهة الصلوة خلف الفاسق والمبتدع
هذا اذا لم يؤد الفسق والبدعة الى حد الكفر واما اذا ادى فلا
كلام في عدم جواز الصلوة ثم المعتزلة وان جعلوا الفاسق غير مؤمن
لكنهم يجوزون الصلوة خلفه لان شرط الامامة عندهم عدم الكفر
لا وجود الايمان بمعنى التصديق والاقرار والاعمال جميعًا ويصلي على كل

بر وفاجر اذا مات على الايمان للاجماع ولقوله عم لا تدعوا الصلوة
على من مات من اهل القبلة فان قيل امثال هذه المسائل انما هي من فروع
الفقه فلا وجه لايرادها في اصول الكلام وان اراد ان اعتقاد حقية
ذلك واجب وهذا من الاصول فجميع مسائل الفقه كذلك قلنا
انه لما فرغ عن مقاصد علم الكلام من مباحث الذات والصفات والافعال
والمعاد والنبوة والامامة على قانون اهل الاسلام وطريق اهل
السنة والجماعة وحاول التنبيه على نبذ من المسائل التي يميزها اهل السنة
من غيرهم مما خالف فيه المعتزلة والشيعة والفلاسفة او الملاحدة او غيرهم
من اهل البدع والاهواء سواء كانت المسائل من فروع الفقه او غيرها
من الجزئيات المتعلقة بالعقائد وبحث عن ذكر الصحابة الا بما ورد
من الاحاديث الصحيحة في مناقبهم ووجوب الكف عن الطعن فيهم لقوله عم
لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم
ولا نصيفه ولقوله عليه السلام اكرموا اصحابي فانهم خياركم الحديث
ولقوله عم الله الله في اصحابي الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدي
فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن اذاهم فقد

تأكيد

اي لحبي

اي ببغضي

فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله تعالى ومن اذى الله فيوشك
ان يأخذه ثم في مناقب كل من ابي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن و
والحسين وغيرهم من اكابر الصحابة احاديث صحيحة وما وقع بينهم
من المنازعات والمحاربات فله محامل وتأويلات نسبتهم والطعن
فيهم ان كان مما يخالف الادلة القطعية فكفر كقذف عائشة رضي
والابدعة وفسق وبالجملة لم ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء
الصالحين جواز اللعن على معاوية واخرابه لان غاية امرهم البغي
والخروج على الامام وهو لا يوجب اللعن عليه وانما اختلفوا في
يزيد بن معاوية حتى ذكر في الخلاصة وغيرها انه لا ينبغي اللعن
ولا على الحجاج لان النبي عم نهى عن لعن المصلين ومن كان من
اهل القبلة وما نقل عن لعن النبي عم بعض من اهل القبلة فلما
انه يعلم من احوال الناس ما لا يعلمه غيره وبعضهم اطلق اللعن
عليه لما انه كفر حين امر بقتل الحسين رضي واتفقوا على جواز
اللعن على من قتله او امر به او اجاز به ورضي به والحق ان رضا
يزيد بقتل الحسين واستبشاره بذلك واهانته اهل بيت النبي عم

مما تواتر معناه وان كان تفاصيلها احادا فنحن لا نتوقف في شانه
بل في ايمانه لعنة الله عليه وعلى انصاره واعوانه ونشهد بالجنة
للعشرة المبشرة الذين بشرهم النبي عم حيث قال ابو بكر في الجنة وعمر
في الجنة وعثمان في الجنة وعلي في الجنة وطلحة في الجنة والزبير
في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وسعيد بن ابي وقاص في الجنة وسعد
بن زيد في الجنة وابو عبيدة بن الجراح في الجنة وكذا نشهد بالجنة
لفاطمة والحسن والحسين رضي لما ورد في الحديث الصحيح انه فاطمة
سيدة نساء اهل الجنة والحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة
وساير الصحابة لا يذكرون الا بخير ويرجى لهم اكثر مما يرجى لغيرهم
من المؤمنين ولا يشهد بالجنة او النار لاحد بعينه بل يشهد بان المؤمن
من اهل الجنة والكافر من اهل النار ويرى المسح على الخفين في الحضر
والسفر لانه وان كان زيادة على الكتاب لكنه بالخبر المشهور
سئل عن علي بن ابي طالب كرم الله وجهه عن المسح على الخفين فقال
جعل رسول الله عم ثلثة ايام ولياليهن للمسافر ويوما وليلة
للمقيم وروى ابو بكر رضي الله عنه عن رسول الله عم انه قال رخص للمسافر

بن عوف صح

للمسافر ثلثة ايام ولياليها وللمقيم يوما وليلة اذا تطهر فلبس خفيه ان
يمسح عليهما وقال الحسن البصري ادركت سبعين نفرا من الصحابة رضي الله عنهم
اجمعين يرون المسح على الخفين ولهذا قال ابو حنيفة رحمة الله عليه ما قلت
بالمسح حتى جاءني فيه مثل ضوء النهار وقال الكرخي اني اخاف الكفر
على من لا يرى المسح على الخفين لان الاثار التي جاءت فيه في حيز التواتر
وبالجملة من لا يرى المسح على الخفين فهو من اهل البدعة حتى سئل انس
بن مالك رضي عن السنة والجماعة فقال ان تحب الشيخين ولا تطعن
في الختنين وتمسح على الخفين ولا تحرم نبيذ التمر فهو ان ينبذ تمر
او زبيب في الماء فيجعل في اناء من الخزف فيحدث فيه لذع كلذع النبيذ
فكانه نهى عن ذلك في بدء الاسلام فكانت تجرا او اني الخمور
ثم نسخ فعدم تحريمه من قواعد اهل السنة خلافا للروافض وهذا
بخلاف ما اذا اشتد وصار مسكرا فان القول بحرمته قليله وكثيره مما
ذهب اليه كثير من اهل السنة ولا يبلغ درجة ولي درجة الانبياء
معصومون مامونون عن خوف الخاتمة مكرمون بالوحي ومشاهدة
الملك مامورون بتبليغ الاحكام وارشاد الانام بعد الاتصاف

بكمالات الاولياء فانقل عن بعض الكرامية من جواز كون الولي افضل
من النبي كفر وضلال نعم قد يقع تردد في ان مرتبة النبوة افضل ام مرتبة
الولاية بعد القطع بان النبي متصف بالمرتبتين وانه افضل من الولي
الذي ليس بنبي ولا يصل العبد ما دام عاقلا بالغا الى حيث
يسقط عنه الامر والنهي لعموم الخطابات الواردة في التكاليف
واجماع المجتهدين عن ذلك وذهب بعض المباحيين الى ان العبد
اذا بلغ غاية المحبة وصفا قلبه واختار الايمان على الكفر من غير نفاق
سقط عنه الامر والنهي ولا يدخله الله تعالى النار بارتكاب الكبائر
وبعضهم الى انه يسقط عنه العبادات الظاهرة ويكون عبادته
التفكر وهذا كفر وضلال فان اكمل الناس في المحبة والايمان هم الانبياء
خصوصا حبيب الله مع ان التكاليف في حقهم اتم واكمل واما قول عم
اذا احب الله عبدا لم يضره ذنب فمعناه عصمته من الذنوب ولم يلحقه ضرر بها
والنصوص من الكتاب والسنة تحمل على ظواهرها ما لم يصرف عنها دليل قطعي
كما في الايات التي تشعر ظواهرها بالجهة وبالجسمية ونحو ذلك لا يقال
هذه ليست من النصوص بل من المتشابه لانا نقول المراد بالنصوص

بالنصوص ههنا ليس ما يقابل الظاهر والمفسر والمحكم بل ما يعم
اقسام النظم على ما هو المتعارف والعدول عنها اي عن الظاهر
الى معان يدعيها اهل الباطن وهم الملاحدة وسموا الباطنية
لادعائهم ان النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنة لا يعرفها
الا المعلم وقصدهم بذلك نفي الشريعة بالكلية الحاد اي ميل وعدول
عن الاسلام وانفصال وانفصاق بالكفر لكونه تكذيبا للنبي عليه السلام
فيما علم مجيئه به بالضرورة واما ما ذهب اليه بعض المحققين من ان النصوص
على ظواهرها ومع ذلك فيها اشارات خفية الى دقائق تنكشف
على ارباب السلوك يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة فهو من
كمال الايمان ومحض العرفان ورد النصوص بان ينكر الاحكام التي
دلت عليها النصوص القطعية من الكتاب والسنة كحنث الاجساد مثلا
كفر لكونه تكذيبا صريحا بالله تعالى ولرسوله عم في قذف عائشة
رضي الله عنها بالزنا كفر واستحلال المعصية صغيرة كانت او كبيرة كفر
اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي وقد علم ذلك فيما سبق والاستهانة
بها كفر والاستهزاء على الشريعة كفر لان ذلك من امارات التكذيب

وعلى هذه الاصول يتفرع ما ذكر في الفتاوى من انه اذا اعتقد الحرام
حلالاً فان حرمته لعينه وقد ثبت بدليل قطعي يكفر والا فلا بان كان
حرمته لغيره او ثبت بدليل ظني وبعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه ولغيره
فقال من استحل حراماً قد علم في دين النبي عم تحريمه كنكاح ذوي المحارم
او شرب الخمر او اكل ميتة او دم او الخنزير من غير ضرورة فكافر وفعل
هذه الاشياء بدون الاستحلال فسق ومن استحل شرب النبيذ
الى سكركم واما لو قال حرام هذا حلال لترويج السلعة او بحكم الجهل
لا يكفر ولو تمنى ان لا يكون الخمر حراماً او لا يكون صوم رمضان فرضاً
لما يشق عليه لا يكفر بخلاف ما اذا تمنى ان لا يحرم الزنا وقتل النفس
بغير حق فانه يكفر لان حرمة هذا ثابتة في جميع الاديان موافقة
للحكمة ومن اراد الخروج عن الحكمة فقد اراد ان يحكم الله تعالى ما ليس
بحكمة وهذا جهل منه بربه وذكر الامام السرخسي رح في كتاب الحيض انه
لو استحل وطي امرأته الحائض يكفر وفي النوادر عن محمد انه لا يكفر هو الصحيح
وفي استحلال اللواطة بامرأته لا يكفر على الاصح ومن وصف الله تعالى بما
لا يليق به او سخر باسم من اسمائه او بامر من اوامره او انكر وعده او وعيده

او وعيده يكفر وكذا لو تمنى ان لا يكون نبي من الانبياء على قصد استحقاق
او عداوة وكذا لو ضحك على وجه الرضا بمن يتكلم بالكفر وكذا لو جلس
على مكان مرتفع وحوله جماعة يسئلون مسائل ويضحكون ويجيبونه بالو
بالوسايد يكفرون جميعاً وكذا لو امر رجلاً ان يكفر بالله او عزم على ان يأمره
يكفر وكذا لو افتى لامرأة بالكفر فتبين من زوجها وكذا لو قال عند شرب
الخمر او الزنا باسم الله يكفر وان وافق ذلك القبلة وكذا لو اطلق
كلمة الكفر استخفافاً لا اعتقاداً الى غير ذلك من الفروع والكلام في الرد كفا
كفر لانه لا ييئس من روح الله الا القوم الكافرون والامن من عذاب الله
كفر اذ لا يأمن من مكر الله الا القوم الخاسرون فان قيل الجزم بان العاصي
يكون في النار يأس من الله تعالى وبان المطيع يكون في الجنة امن من الله تعالى
فيلزم ان يكون المعتزلي كافراً مطيعاً كان او عاصياً لانه اما آمن
او يائس ومن قواعد اهل السنة ان لا يكفر احد من اهل القبلة قلنا
هذا ليس بيأس ولا امن لانه على تقدير العصيان لا ييأس ان يوفقه
الله تعالى للتوبة والعمل الصالح وعلى تقدير الطاعة لا يأمن ان يخذله
الله تعالى فيكتسب المعاصي وبهذا يظهر الجواب عما قيل ان المعتزلي اذا ارتكب

كبيرة يلزم ان يكون كافراً لبكاء من رحمة الله تعالى ولاعتقاده انه ليس بمؤمن
وذلك لانا لانم ان اعتقاد استحقاق النار يستلزم اليأس وان اعتقاد
عدم الايمان المفسر بجميع التصديق والاقرار والاعمال بناء على الحق
انتفاء الاعمال يوجب الكفر بل الجمع بينهم بين قولهم لا يكفر احد
من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن واستحالة الرؤية او سب الشيخين
او لعنهما وامثال ذلك مشكل وتصديق الكاهن بما يخبر عن الغيب
كفر لقوله عم من اتى كاهناً فصدقه بما يقول فقد كفر بما انزل الله تعالى
على محمد عم والكاهن هو الذي يخبر عن الكوائن في مستقبل الزمان ويدعي
معرفة الاسرار ومطالعة علم الغيب وكان في العرب كهنة يدعون معرفة
الامور فمنهم من كان يزعم ان له ربه من الجن وتابعة تلقي اليه من الاخبار
ومنهم من كان يزعم ان يستدرك الامور بفهم اعطيه والمنجم اذا ادعى
العلم بالحوادث الآتية فهو مثل الكاهن وبالجملة العلم بالغيب امر
تفرد به الله تعالى لا سبيل اليه للعباد الا باعلام منه والهام بطريق المعجزة
او الكرامة او ارشاد الى الاستدلال بالامارات فيما يمكن ذلك فيه
ولهذا ذكر في الفتاوى ان قول القائل عند رؤية هلال القمر يكون مطالعاً

مطالعاً مدعياً علم الغيب لا بعلامة كفر والمعدوم ليس بشيء ان اريد بالشيء
الثابت المحقق على ما ذهب اليه المحققون من ان الشيئية تساوي الوجود
والثبوت والعدم يرادف النفي فهذا يرادف حكم ضروري لم ينازع
فيه الا المعتزلة القائلون بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج وان
اريد ان المعدوم ليس لا يسمى شيئاً فهو بحث لغوي مبني على تفسير
الشيء انه موجود او معدوم او ما يصح ان يخبر عنه فالمرجع الى النقل
وتتبع موارد الاستعمال وفي دعاء الاحياء للاموات وصدقتهم
اي صدقة الاحياء عنهم اي عن الاموات نفع لهم اي للاموات خلافاً
للمعتزلة متمسكاً بان القضاء لا يتبدل وكل نفس مرهونة بما كسبت
وانما يجزى بعمله لا بعمل غيره ولنا ما ورد في الاحاديث الصحاح من
الدعاء للاموات خصوصاً في صلوة الجنازة وقد توارثه السلف
فلو لم يكن للاموات فيه نفع لكان له معنى وقال عم ما من ميت يصلي
عليه امة من المسلمين يبلغون مائة كلهم يشفعون له الا شفعوا فيه
وعن سعد بن عبادة انه قال يا رسول الله ان ام سعد ماتت
فاي الصدقة افضل قال الماء فحفر بئراً وقال هذه لام سعد

وقال عم الدعاء يرد البلاء والصدقة تطفئ غضب الرب وقال عم
ان العالم والمتعلم اذا مرا على قرية فان الله تعالى يرفع العذاب عن مقبرة
تلك القرية اربعين يوما والاحاديث والاثار في هذا الباب اكثر
من ان تحصى والله تعالى يجيب الدعوات ويقضي الحاجات لقوله تع ادعوني
استجب لكم ولقوله عم يستجاب دعاء العبد ما لم يدع باثم او قطيعة
رحم ما لم يستعجل ولقوله عم ان ربكم حي كريم يستحيي من عبده اذا رفع
يديه اليه ان يردهما صفرا واعلم ان العمدة في ذلك صدق النية و
وخلوص الطوية وحضور القلب لقوله عم ادعوا الله وانتم موقنون
بالاجابة واعلموا ان الله تعالى لا يقبل الدعاء من قلب غافل لاه واختلف
المشايخ في انه هل يجوز ان يقال يستجاب دعاء الكافر فمنعه الجمهور
لقوله تعالى وما دعاء الكافرين الا في ضلال ولانه لا يدعو الله
لانه لا يعرفه وان اقر به فلما وصفه بما لا يليق به فقد نقض اقراره وما
روي في الحديث ان دعوة المظلوم وان كان كافرا يستجاب فمحمول
على كفران النعمة وجوزه بعضهم لقوله تعالى حكاية عن ابليس رب
انظرني فقال الله تعالى انك من المنظرين هذا اجابة واليه ذهب ابو

ثم يستجيب صح

ابو القاسم الحكيم وابو نصر الدبوسي وقال صدر الشهيد وبه يفتى وما
اخبره النبي عم من اشراط الساعة اي علاماتها من خروج الدجال ودابة الارض
ويأجوج ومأجوج ونزول عيسى عم من السماء وطلوع الشمس من مغربها فهو حق
لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق وقال حذيفة بن اسيد الغفاري اطلع
النبي عم علينا ونحن نتذاكر فقال ما تذكرون قلنا نذكر الساعة قال
انها لن تقوم حتى ترون قبلها عشر ايات فذكر الدخان والدجال والدابة
وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى بن مريم ويأجوج ومأجوج وثلثة
خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب
وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس الى محشرهم والاحاديث
الصحاح في هذه الاشراط كثيرة جدا وقد روي احاديث واثار
في تفاصيلها وكيفياتها فليطلب من كتب التفسير والسير والتواريخ
والاجتهاد في العقليات والشرعيات الاصلية والفرعية قد يخطئ وقد
يصيب وذهب بعض الاشاعرة والمعتزلة الى ان كل مجتهد في المسائل
الشرعية الفرعية التي لا قاطع فيها مصيب وهذا الاختلاف مبني على
اختلافهم في ان لله تعالى في كل حادثة حكما معينا او حكم في المسائل

الاجتهادية ما ادى اليه رأى المجتهد وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الا
جتهادية اما ان لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد او يكون
وح اما ان لا يكون في الله تعالى عليه دليل او يكون وذلك الدليل اما قطعي
او ظني فذهب الى كل احتمال جماعة والمختار ان الحكم معين وعليه دليل
ظني ان وجده المجتهد اصاب وان فقده اخطأ والمجتهد غير مكلف باصابته
لغموضه وخفائه فلذلك كان المخطئ معذورا بل ماجورا فلا خلاف
على هذا المذهب في ان المخطئ ليس بآثم وانما الخلاف في انه مخطئ ابتداء
وانتهاء اي بالنظر الى الدليل والحكم جميعا واليه ذهب بعض المشايخ
وهو مختار الشيخ ابي منصور رحمه الله او انتهاء فقط اي بالنظر الى
الحكم حيث اخطأ فيه وان اصاب في الدليل حيث اقامه على وجهه مستجمعا
بشرائطه واركانه فاتى بما كلف به من الاعتبارات وليس عليه في الاجتهاد
اقامة الحجة القطعية التي مدلولها حق البتة والدليل على ان المجتهد قد يخطأ
من وجوه الاول قوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير للحكومة او الفتيا
ولو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان لتخصيص سليمان عم بالذكر وجه
لان كلا منهما قد اصاب الحكم ح وفهمه الثاني الاحاديث والآثار الدالة

الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطأ بحيث صارت متواترة
المعنى قوله عم ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة وفي
حديث آخر جعل الله للمصيب اجرين وللمخطئ اجرا واحدا وعن ابن مسعود رضه
ان اصبت فمن الله والا فمني ومن الشيطان وقد اشتهر تخطئة الصحابة
بعضهم بعضا في الاجتهادات الثالث ان القياس مظهر لا مثبت فالثابت
بالقياس ثابت بالنص معنى وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص
واحد لا غير الرابع انه لا تفرقة في الحكم بين الواردة في شريعة نبينا عم
بين الاشخاص فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف الفعل الواحد با
لمتنافيين من الحظر والاباحة والصحة والفساد والوجوب وعدمه وتمام
تحقيق هذه الادلة والجواب عن تشكيكات المخالفين يطلب من كتاب
التلويح في شرح التنقيح ورسل البشر افضل من رسل الملائكة ورسل الملا
ئكة افضل من عامة البشر وعامة البشر افضل من عامة الملائكة اما تفضيل
رسل الملائكة على عامة البشر فبالاجماع بل بالضرورة واما تفضيل رسل
البشر على رسل الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة فلوجوه الاول
ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لآدم عم على وجه التعظيم والتكريم

بدليل قوله تعالى حكاية ارأيتك هذا الذي كرمت علي وانا خير منه خلقتني
من نار وخلقته من طين ومقتضى الحكمة الامر للادنى بالسجود للاعلى دون
العكس الثاني ان كل اهل الحديث يعترفون من قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها
الآية ان القصد منه الى تفضيل آدم عليه السلام على الملائكة وبيان زيادة علمه
واستحقاقه التعظيم والتكريم الثالث قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا
وال ابراهيم وال عمران على العالمين والملائكة من جملة العالم وقد خص من
ذلك بالاجماع عدم تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة فبقي معمولا
به فيما عدا ذلك ولا خفاء في ان هذه المسئلة ظنية يكتفى فيها الادلة
الظنية الرابع ان الانسان بحصل الفضائل والكمالات العلمية والعملية
مع وجود العوائق والموانع من الشهوة والغضب وسنوح الحاجات
الضرورية الشاغلة عن اكتساب الكمالات ولا شك ان العبادة وكسب
الكمال مع الشواغل والصوارف اشق وادخل في الاخلاص فيكون افضل
وذهب المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة الى تفضيل الملائكة وتمسكوا
بوجوه الاول ان الملائكة ارواح مجردة كاملة بالفعل مبرات عن مبادي
الشرور والآفات كالشهوة والغضب وعن ظلمات الهيولى والصورة

والصورة قوية على الافعال العجيبة عالمة بالكوائن ماضيها واتيها من غير
غلط الجواب لا مبنى ذلك على اصول الفلاسفة دون الاسلامية الثاني ان
الانبياء مع كونهم افضل البشر يتعلمون ويستفيدون منهم بدليل قوله تعالى
علمه شديد القوى وقوله تعالى نزل به الروح الامين ولا شك ان المعلم
افضل من المتعلم والجواب ان التعليم من الله تعالى والملائكة انما هم المبلغون
الثالث انه قد اطرد في الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء وما
ذاك الا لتقدمهم في الشرف والرتبة والجواب ان ذلك لتقدمهم في الوجود
او لان وجودهم اخفى فالايمان بهم اقوى وبالتقديم اولى الرابع ان قوله
تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملئكة المقربون فان اهل
الكتاب يعترفون من ذلك افضلية الملائكة من عيسى بن مريم لو القياس في مثله
الترقي من الادنى الى الاعلى يقال لا يستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان
ولا يقال السلطان ولا الوزير ثم لا قائل بالفصل بين عيسى عم وغيره
من الانبياء والجواب ان النصارى اسقطوا المسيح بحيث يترفع من ان
يكون عبدا من عباد الله بل ينبغي ان يكون ابنا له لانه مجرد لا ابن له وقالت
تعالى يبرئ الاكمه والابرص ويحيي الموتى بخلاف سائر عباد الله من بني آدم

فرد عليهم بانه لا يستنكف من ذلك المسيح ولا من هو اعلى منه في هذا
الجواب المغني وهم الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام لهم ويقدرون باذن
الله تعالى على افعال اقوى واعجب من ابراء الاكمه والابرص واحياء الموتى
والترقي والعلو انما هو في امر التجرد واظهار الاثار القوية لا في مطلق
الشرف والكمال فلا دلالة على افضلية الملائكة

سود هذه النسخة الشريفة المرغوبة المشهورة بين الطالبين
المسمى بشرح العقايد للسعد الدين التفتازاني على متن موجز اللقمر
النفي اعلى الله درجتها في دار الكرمي على يد عبد الضعيف النحيف
المحتاج الى رحمة ربه الكريم حسن بن فيض الله الملطي المشهور
بقاوجي زاده في مدينة القيصري في مدرسة سراي جديد
في وقت الضحى سنة ثلثة وستين
ومائتين بعد الالف
اللهم اغفر ذنوبها
آمين
١٢٦٣ سنة